Dr. Michael Wittmann

Die Ethik des Aristoteles

Regensburg 1920. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz,
Buch- und Kunstdruckerei A.-G., München-Regensburg.

Charles R. Baschab, Ph. D.

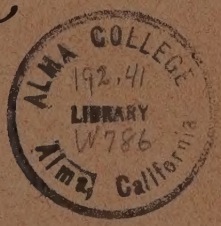
Die Ethik des Aristoteles.

In ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht.

Von

Dr. Michael Wittmann,

Professor der Philosophie am Lyzeum in Eichstätt.



Gedruckt mit Unterstützung der Samsonstiftung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Regensburg 1920. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A.-G., München-Regensburg.

29144

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Geheimen Hofrat

Dr. Clemens Baeumker,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität München

in Dankbarkeit

gewidmet.

Vorrede.

Die Ethik des Ariſtoteles als Ganzes zu unterſuchen, wurde längſt als eine wiſſenſchaftliche Notwendigkeit erkannt. So oft auch dieſer Gegenſtand in Angriff genommen wurde, immer wieder hat ſich die Forſchung innerhalb engerer Grenzen gehalten. Was zunächſt die monographiſchen Arbeiten angeht, ſo beziehen ſich dieſelben durchweg auf einzelne Teile der ariſtoteliſchen Ethik. Die Zahl dieſer Arbeiten iſt allerdings außerordentlich groß; und gar manche unter ihnen hat zum Verſtändnis der ariſtoteliſchen Lehre ſehr ſchätzenswerte Beiträge geliefert. Ausdrücklich erwähnt ſeien die Unterſuchungen Trendelenburgs, der ſich damit auch im Bereich der Ethik um Ariſtoteles nicht geringe Verdienſte erworben hat. Obſchon ſich der Forſcher darauf beſchränkt, einzelne Momente herauszuheben, ſo erhält die ariſtoteliſche Ethik doch eine Beleuchtung, die das Urteil weſentlich gefördert hat. Insbeſondere hat der Vergleich mit Kant zu eindringenden und lehrreichen Ausführungen Anlaß gegeben. Ausdrücklich und dankbar gedacht ſei auch eines Werkes, das zwar nicht direkt bis zu Ariſtoteles vordringt, aber dennoch für die Erforſchung ſeiner Lehre von beſonderer Bedeutung iſt; gemeint ſind Wildauers Arbeiten zur Willenspſychologie bei Sokrates und Plato. Die beiden Schriften zeichnen ſich durch muſterhafte Methode, durch ungewöhnliche, von großer Sachkenntnis unterſtützte Genauigkeit aus und gehören ohne Zweifel zu den tüchtigſten Werken, die über die griechiſche Philoſophie geſchrieben wurden. Um ſo bedauerlicher iſt,

daß der Verfaſſer nicht dazu kam, ſein Werk durch Ausdehnung auf Ariſtoteles zum Abſchluß zu bringen. Aber auch als bloße Vorarbeit zu einer Willenslehre des Ariſtoteles dürfen Wildauers Unterſuchungen einen erheblichen Wert in Anſpruch nehmen. Im Unterſchiede von Monographien haben ſich die großen Werke zur Geſchichte der antiken Philoſophie überhaupt nicht auf einzelne Teile oder Fragen beſchränkt, ſondern mehr oder minder das Ganze der ariſtoteliſchen Ethik in Betracht gezogen. An H. Ritter, Bieſe, Brandis, Zeller iſt vor allem zu denken. Im übrigen aber haben ſich, wie in der Natur der Sache liegt, auch dieſe Werke durchgehends beſtimmte Grenzen gezogen. Mag ſein, daß ſich die Erörterung nicht bloß auf einzelne, ſondern auf alle Teile erſtreckt, ſo iſt doch das Verhältnis der verſchiedenen Teile zueinander regelmäßig zu kurz gekommen. Teil um Teil wurde dargelegt, die Frage jedoch, wie ſich dieſe Teile vielleicht zu einem innerlich geſchloſſenen Ganzen vereinigen, blieb vernachläſſigt. Und noch mehr mußte ein anderes Intereſſe zurücktreten, nämlich die hiſtoriſche Ergründung. Auch wenn es für ein Werk, das eine lange Periode umfaßt, Grundſatz iſt, die geſchichtliche Entwicklung zur Geltung kommen zu laſſen, kann einem ſolchen Programm doch nur in großen Zügen, nicht aber im einzelnen Rechnung getragen werden.

Damit ſind die beiden Hauptgeſichtspunkte bezeichnet, unter denen das vorliegende Werk an ſeinen Gegenſtand herantreten will. In erſter Linie ſollen nicht bloß einzelne Stücke oder Seiten der ariſtoteliſchen Ethik in Betracht gezogen werden, vielmehr ſoll dieſe Ethik als Ganzes der Gegenſtand der Erforſchung ſein. Die Frage iſt, ob und inwieweit die ethiſchen Ausführungen des Ariſtoteles wirklich eine innere Einheit, ein einheitliches Ganzes darſtellen. Handelt es ſich nur um eine Reihe zuſammenhangsloſer Aufſätze, oder liegt ein geſchloſſenes Syſtem vor? Es iſt darauf abgeſehen, die Teile der ariſtoteliſchen Ethik in ihrem Verhältnis zueinander zu durchſchauen. Der innere Aufbau der ethiſchen Gedankenwelt des Ariſtoteles ſoll dargetan und durchſichtig gemacht

werden. Wie ſich herausſtellen wird, iſt die Ethik des Ariſtoteles in der Tat von einem einheitlichen Gedankengang durchzogen, ſo daß die Geſchloſſenheit des Ganzen nicht wohl in Abrede geſtellt werden kann. Mag dieſe Geſchloſſenheit äußerlich und formell nur unvollkommen durchgeführt ſein, in der Sache iſt ſie dennoch gegeben. Ariſtoteles bietet nicht bloß ethiſche Aphorismen, ſondern ein ethiſches Syſtem, das erſte, das die Geſchichte kennt. Unter dieſem Geſichtspunkt vor allem, als einheitliches Syſtem, ſoll ſeine Ethik vorgeführt werden.

In zweiter Linie ſodann hat ſich dieſes Buch die Aufgabe geſtellt, auch die hiſtoriſchen Zuſammenhänge zu ermitteln. Nicht bloß eine Darlegung, ſondern auch eine hiſtoriſche Ergründung der ariſtoteliſchen Ethik wird angeſtrebt. Die Abſicht iſt, dieſe Ethik nicht bloß als ein fertiges Gebilde vorzuführen, ſondern zugleich ihren Werdegang aufzuhellen. Die Anſchauungen des Ariſtoteles ſollen als das Ergebnis der geſchichtlichen Entwicklung dargeſtellt werden. Insbeſondere ſoll das Verhältnis zu jenen Denkern beleuchtet werden, die dem Stagiriten unmittelbar vorausgegangen ſind, nämlich das Verhältnis zu Plato und Sokrates. Wie die Philoſophie des Ariſtoteles überhaupt, ſo wird auch ſeine Ethik immer wieder als der Höhepunkt einer Bewegung erſcheinen, die von Sokrates ausgeht und durch Plato hindurchführt. Immer wieder wird ſich zeigen, wie die ariſtoteliſche Gedankenwelt auch auf dem Gebiete der Ethik trotz aller geſchichtlichen Kontinuität eine gewaltige Erſtarkung der philoſophiſchen Bewegung bedeutet. Je länger deſto mehr iſt dem Verfaſſer im Verlaufe ſeiner Forſchungen zum Bewußtſein gekommen, daß Ariſtoteles auch als Ethiker ein ungewöhnliches Maß geiſtiger Schöpferkraft bekundet. Zwar ſteht Ariſtoteles auch als Ethiker auf den Schultern ſeiner Vorgänger; zugleich aber iſt er auch auf dieſem Gebiete der überragende Geiſt, der die Welt der Dinge und der Gedanken meiſtert und dem philoſophiſchen Denken in allen Fragen neue Bahnen weiſt. Die Eigenart dieſes beſonderen Typus ethiſchen Denkens erſcheint bei ſolcher Betrachtungs-

weiſe als eine zweifache, als eine nationale und als eine individuelle. Einerſeits hat das allgemeine helleniſche Weſen, helleniſches Denken und Fühlen, helleniſche Lebensanſchauung und Lebensſtimmung in Ariſtoteles den beſtimmteſten Ausdruck gefunden, andererſeits erhalten all dieſe nationalen Momente die Formen einer ſtark ausgeprägten Individualität. So ergeben ſich Anſchauungen und Denkformen, die einerſeits für das helleniſche Altertum überhaupt, andererſeits für Ariſtoteles im beſonderen charakteriſtiſch ſind und darum trotz aller geſchichtlichen Nachwirkung auf andere Völker und Kulturkreiſe nicht unverändert übergegangen ſind. Die Problemſtellung, die Gedankenführung, die Löſung, all das zeigt eine geſchichtlich bedingte Beſonderheit. Der Herausarbeitung dieſer zweifachen, der nationalen und der individuellen Beſonderheit wurde ein eigenes Augenmerk zugewendet. Gelegentliche Vergleiche mit neuzeitlichen Erſcheinungen mußten dieſem Zwecke dienſtbar werden.

Und doch, ſo geſchichtlich bedingt einer ſolchen Betrachtungsweiſe die ariſtoteliſche Gedankenwelt erſcheint, ſo wenig will es angehen, dieſe Gedankenwelt in lauter Elemente von bloß geſchichtlichem Werte aufzulöſen. So ſehr Ariſtoteles aus der Sphäre nationaler und geſchichtlich bedingter Vorſtellungen ſchöpft, ſo treibt doch ſeine Gedankenwelt ihre Wurzeln tiefer zurück. Über das ſpezifiſch Helleniſche hinaus bezeichnet das allgemein Menſchliche den Boden, auf dem Ariſtoteles ſteht. Es läßt ſich nicht verkennen, daß in wichtigen Punkten das von Ariſtoteles der philoſophiſchen Erörterung zugrunde gelegte menſchliche Bewußtſein auch in der Gegenwart noch fortbeſteht. Und gar manche Zergliederung, die Ariſtoteles vornimmt, hängt ſo wenig mit ſpezifiſch antiken Vorſtellungen zuſammen, hält ſich vielmehr ſo feſt an ein allenthalben lebendiges Menſchheitsbewußtſein, daß ſie auch heutzutage noch als probehaltig gelten will. In ſolchen Punkten ruht die ariſtoteliſche Ethik nicht bloß auf geſchichtlichen Vorausſetzungen, ſondern auf einem feſteren Boden; hier beanſprucht ſie darum nicht bloß ein geſchichtliches Intereſſe, ſondern einen dauernden Wert.

Dem Gesagten zufolge will sich die Untersuchung auf alle Lehrpunkte erstrecken, die für den Aufbau des einheitlichen Ganzen der aristotelischen Ethik irgendwie von Bedeutung sind. Nicht gerade jeder Gedanke, den Aristoteles überhaupt berührt, soll in den Bereich der Aufmerksamkeit gezogen werden; dagegen soll keine Frage übersehen werden, die zum System der aristotelischen Ethik gehört. Vor allen Dingen ist deshalb an jene Fragen zu denken, die das allgemeine Wesen des sittlich Guten betreffen und die ethische Prinzipienlehre ausmachen. Aber auch die angewandte Moral mußte einbezogen werden, da Aristoteles seinem ethischen System nicht bloß die allgemeine, sondern auch die spezielle Tugendlehre eingliedert. So kommt es zu einer Darstellung des aristotelischen Tugend- oder Bildungsideals, ein Abschnitt also, der zugleich ein pädagogisches Interesse zu wecken geeignet ist, umsomehr, als bei Aristoteles das hellenische Lebensideal wohl seine vornehmste Ausprägung gefunden hat.

Die ethische Prinzipienlehre des Aristoteles hat vor einigen Jahren M. Makarewicz (Die Grundprobleme der Ethik des Aristoteles. Leipzig 1914) zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht, und zwar, wie es scheint, von einem Gesichtspunkte aus, der sich mit dem der vorliegenden Arbeit teilweise deckt. Nicht bloß mit einzelnen Fragen will sich der Autor beschäftigen, sondern „einen Überblick über die ganze innere Konstruktion des Werkes“ bieten (IX). „Eine getreue Wiedergabe der leitenden Ideen in ihrem organischen Zusammenhang“ und „eine systematische Darstellung der ethischen Probleme des Aristoteles“ ist sein Ziel (XI). Daß dieses Ziel erreicht wurde, kann jedoch nicht zugegeben werden. Der Versuch, in die Materie Ordnung zu bringen, die aristotelische Ethik als eine durchsichtige, organisch aufgebaute, von einheitlichen Prinzipien beherrschte Ideenwelt erscheinen zu lassen, ist vollständig mißlungen. Die Behauptung etwa, daß sich der eine, die ersten fünf Bücher umfassende Hauptteil der aristotelischen Ethik „vorzüglich mit den materiellen Elementen des menschlichen Handelns“ beschäftigt, der andere, aus den übrigen fünf

Büchern beſtehende aber den „formellen Prinzipien des tugendhaften Handelns gewidmet“ iſt (55), entbehrt einer jeden Grundlage. Makarewicz läßt die Exaktheit einer hiſtoriſchen Arbeitsweiſe nur allzu ſehr vermiſſen. In welchem Grade ſeinen Angaben teilweiſe die hiſtoriſche Verläſſigkeit abgeht, wurde anderswo an einem beſtimmten Beiſpiele gezeigt, nämlich an ſeiner Darſtellung der ariſtoteliſchen Freiheitslehre. (Siehe meine demnächſt erſcheinende Schrift: Ariſtoteles und die Willensfreiheit.)

Vielmals höheren Wert beſitzt die neueſte Bearbeitung des Gegenſtandes, Hans Meyers „Platon und die ariſtoteliſche Ethik“. Sie iſt ſtreng hiſtoriſch gearbeitet und deckt die geſchichtlichen Vorausſetzungen der ariſtoteliſchen Ethik in weitem Umfange auf. Mit ganz beſonderer Sorgfalt iſt der Verfaſſer den Beziehungen zu Plato nachgegangen, und hat zu dieſer Seite der Sache ein umfangreiches Material geſammelt. Doch behandelt er vorwiegend die Abhängigkeit, weniger die Selbſtändigkeit und Eigenart des Ariſtoteles; die Grenzen, wo die Einwirkungen Platos aufhören und das ſelbſtändige Vorgehen des Ariſtoteles beginnt, werden nicht ſcharf gezogen. Die geſchichtliche Entwicklung iſt infolgedeſſen nur unvollſtändig herausgearbeitet. Auch darf geſagt werden, daß ein tieferes Eindringen in das geſchichtliche Material noch weitere Ergebniſſe zeitigt, wie auch die Darlegung der ſyſtematiſchen Geſchloſſenheit der ariſtoteliſchen Ethik eine Vervollſtändigung zuläßt. In all dieſen Punkten möchte das vorliegende Buch die verdienſtvollen Unterſuchungen Meyers ergänzen. Strebt inſofern der Verfaſſer über die bisherigen Arbeiten hinaus, ſo iſt er doch weit entfernt, ſeinerſeits nunmehr alle Fragen und Aufgaben löſen zu wollen, iſt vielmehr zufrieden, wenn es ihm gelungen iſt, die Forſchung abermals um einen Schritt vorwärts zu bringen. Daß der Forſchung auch jetzt noch ein weites Arbeitsfeld bleibt, ſoll nicht verkannt werden.

Einen gewiſſen Verſuch, die ariſtoteliſche Ethik als einheitliches Ganzes vorzuführen, hat auch T. Marshall (Ariſtotle's Theory of Conduct. London 1906) unternommen,

ebenfalls aber mit sehr begrenztem Erfolge. Die Auffassung haftet allzusehr an der Oberfläche, als daß sie in den vollen Sinn des Gegenstandes eindringen könnte. Die Norm sittlicher Beurteilung ganz in die öffentliche Meinung zu legen, das sittliche Verhalten grundsätzlich mit äußeren Objekten und örtlicher Bewegung in Verbindung zu bringen, Lust- und Unlustgefühle zu den letzten Motiven menschlicher Tätigkeit zu machen, bedeutet eine Veräußerlichung des sittlichen Denkens, mit welcher der griechische Philosoph nichts gemein hat. Die so grundlegende Bedeutung des Zweckgedankens wird nicht gewürdigt. Die aristotelische Moral wird zwar nach der psychologischen und physiologischen, aber nicht auch nach der metaphysischen Seite verfolgt; die sittliche Ordnung scheint zwar eine veränderliche, aber nicht auch eine unveränderliche Seite aufzuweisen. Die Eingliederung in die geschichtliche Entwicklung ist nahezu vollständig unterblieben.

Neben den darstellenden Werken hat dem Verfasser noch eine andere Gattung von Schriften große Dienste geleistet, nämlich die Erläuterungsschriften alter und neuer Zeit. Aus der französischen Literatur ragt hier das große Werk von J. Barthélemy Saint-Hilaire hervor. Trotz der Verdienste dieses bedeutenden Aristoteles-Forschers muß jedoch bemerkt werden, daß seine Charakteristik der aristotelischen Ethik nicht frei von mannigfachen Irrtümern ist und besonders auch in ihrem Gesamturteil beanstandet werden muß. Hier soll auch der geistvollen Arbeiten von L. Ollé-Laprune gedacht werden. Die Methode dieses Autors ist allerdings teilweise dazu angetan, die Eigenart der aristotelischen Anschauungen eher zu verwischen, als zu beleuchten. Speziell das hartnäckige Bemühen, in allen wesentlichen Stücken den Einklang mit Kant herzustellen, hat sich der geschichtlichen Wahrheit nicht förderlich erwiesen. Auch ein gewisser französischer Rationalismus, der das Gute zu einseitig in die Vernunft und zu wenig in die Natur hineinstellt, hindert, wenn auch nicht mehr in dem Grade, wie bei Barthélemy Saint-Hilaire, die Ethik des Stagiriten vollkommen richtig einzuschätzen. Dennoch dringen die be-

geistert geschriebenen Abhandlungen tief in das Verständnis der aristotelischen Gedankenwelt ein. Methodisch viel einwandfreier und auf einem sehr umfangreichen historischen Wissen aufgebaut sind die Kommentare der Engländer Grant, Stewart und Burnet, Werke, die in zahllosen Einzelheiten wertvolle Aufschlüsse bieten.

Was die Textfrage angeht, so konnte im Hinblick auf die anerkannten Forschungsergebnisse in erster Linie nur die nikomachische Ethik zugrunde gelegt werden. Darin gerade hat ja die Forschung Einhelligkeit erzielt, daß nur diese Ethik unmittelbar von Aristoteles herrührt, die eudemische und die sogenannte Große Ethik hingegen Werke von Schülern sind. Untersuchungen aus neuester Zeit wollen allerdings an dieser seit Spengel allgemein geteilten Überzeugung rütteln und speziell das Verhältnis zwischen der nikomachischen und der eudemischen Ethik in einem anderen Sinne bestimmen. Hat zunächst P. von der Mühll (De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum Auctoritate. Dissertatio inaug. Gottingae 1909) die eudemische Ethik für eine Nachschrift einer aristotelischen Vorlesung erklärt, so glaubt E. Kapp (Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik. Freiburger Inauguraldissertation. Berlin 1912) beweisen zu können, daß dieselbe ein Werk des Aristoteles selber ist und zwar dessen ethische Anschauungen in ihrer älteren, der nikomachischen Ethik vorausgehenden Fassung darstellt. Indes kann nicht eingeräumt werden, daß dieser Beweis erbracht ist. Die herangezogenen Momente reichen keineswegs aus, um dieser neuen Aufstellung die notwendige Grundlage zu geben; wobei nicht im mindesten bestritten werden soll, daß in einzelnen Punkten die eudemische Ethik der platonischen Denkweise näher steht als der nikomachischen. Allzu sehr wird von Kapp außer acht gelassen, daß zwei Schriften doch vor allem mit ihrem Gesamtinhalt und Gesamtcharakter ins Auge zu fassen sind, wenn das Verhältnis beider zu einander bestimmt werden soll, und daß einzelne Stellen nur in diesem Zusammenhang vollkommen gewürdigt werden können.

Hält alſo das vorliegende Werk daran feſt, daß durch jene beiden Arbeiten an dem Stand der Forſchung etwas Weſentliches nicht geändert worden iſt, ſo will es im übrigen zu textkritiſchen Fragen im allgemeinen nicht ausdrücklich Stellung nehmen. Jedoch darf bemerkt werden, daß verſchiedene Ergebniſſe für die Löſung ſolcher Fragen nicht ohne Bedeutung ſind. Im großen und ganzen dürften die von Spengel begründeten, in die allgemeine Überzeugung übergegangenen Anſichten manche neue Beſtätigung finden. Dies vor allem, was das Verhältnis zwiſchen der nikomachiſchen und der eudemiſchen Ethik im allgemeinen angeht. Nur erſtere zeigt jenen zuſammenhängenden Gedankengang, von dem bereits die Rede war, während der Verfaſſer der eudemiſchen Ethik durchweg bekundet, daß er dieſe Zuſammenhänge nur mangelhaft durchſchaut hat. Nicht als eine frühere, der nikomachiſchen Ethik vorausgehende Arbeit erſcheint demgemäß die eudemiſche Ethik, ſondern als eine unvollkommene und unbeholfene Bearbeitung derſelben, womit durchaus nicht behauptet ſein ſoll, daß die nikomachiſche Ethik als einzige Vorlage gedient hat. Auch was die drei gemeinſamen Bücher angeht, ſcheint die Annahme Spengels in der Hauptſache beſtätigt zu werden. Das Ergebnis lautet nämlich dahin, daß dieſe Bücher ihrem weſentlichen Inhalte nach echt ariſtoteliſches Lehrgut darſtellen und deshalb mit Recht in erſter Linie für die nikomachiſche Ethik in Anſpruch genommen werden. Freilich kann nicht überſehen werden, daß gerade dieſe Bücher vielfach einen verderbten Text aufweiſen, ſo daß ſie unmöglich in der vorliegenden Geſtalt aus der Hand des Ariſtoteles hervorgegangen ſein können. Allein, daß der Hauptinhalt nur von Ariſtoteles ſtammen kann, will als über jeden Zweifel erhaben erſcheinen. Sowohl die Abhandlung über die Gerechtigkeit, wie jene über die φρόνησις und über die ἐγκράτεια zeigt durchweg ſo deutlich ſpezifiſch ariſtoteliſches Gepräge, daß ſie wohl nur als Beſtandteil der ariſtoteliſchen Gedankenwelt begriffen werden kann. In dieſer Beziehung gelangt deshalb die Unterſuchung zu einem ganz ähnlichen Ergebnis wie H. Raſſow (For-

ſchungen über die nikomachiſche Ethik des Ariſtoteles. Weimar 1874. 50.— Speziell die Echtheit des 6. Buches wird auch von L. H. G. Greenwood, Ariſtotle Nicomachean Ethics. Book VI. Cambridge 1909. 16 ff. mit beachtenswerten Gründen verteidigt). Dagegen beurteile ich die Abhandlung über die Luſt im 7. Buche anders als Spengel und Raſſow; im Gegenſatz zu dieſen beiden und gar manchen anderen Autoren ſtehe ich nicht an, auch dieſen Teil des 7. Buches mit Beſtimmtheit für ariſtoteliſch zu erklären. Dies, obſchon mir auch die zweite Abhandlung über die Luſt, im 10. Buche, als ariſtoteliſch gilt. Ich glaube hier der Anſchauung ſein zu dürfen, in eine vielerörterte Frage teilweiſe neues Licht gebracht zu haben. Sowohl in negativer wie in poſitiver Hinſicht dürfte die Frage einer Löſung näher gekommen ſein. Einerſeits ſcheinen die Schwierigkeiten beſeitigt zu ſein, die bisher vielfach verhindert haben, beide Abhandlungen für ariſtoteliſch zu halten, andererſeits fehlt es nicht an Gründen, die eine ſolche Zuteilung poſitiv verlangen.

Noch muß bemerkt werden, daß das vorliegende Werk in der Frage der Willensfreiheit zu einem völlig andern Ergebnis gelangt, als R. Löning in ſeinem mehrfach beachtenswerten Buche: Die Zurechnungslehre des Ariſtoteles, Jena 1903. Glaubt Löning dem Stagiriten die Annahme einer Willensfreiheit mit größter Beſtimmtheit und ohne alle Einſchränkung abſprechen zu ſollen, ſo trägt der Verfaſſer dieſes Buches kein Bedenken, den entgegengeſetzten Standpunkt zu vertreten. Die unerläßliche Auseinanderſetzung mit Löning konnte aber nicht in die Darſtellung aufgenommen werden; hiezu muß deshalb auf des Verfaſſers Schrift „Ariſtoteles und die Willensfreiheit“ hingewieſen werden.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorrede V

Einleitung 1

Die **Glückseligkeit** 7

1. Verschiedene Auffassungen 7
2. Des Aristoteles eigene Anschauung 14
3. Verhältniss zu früheren Denkern 17
4. Glückseligkeit und Tugend 27

Die **Tugend** 43

I. Die Tugend im allgemeinen 43

1. Die Tugend in ihrer Beziehung zur Vernunft . . . 43

a) Wesen der Tugend. Sokrates — Plato — Aristoteles 43

b) Entstehung der Tugend. Vorsokratische Naturphilosophen — Sophisten — Sokrates — Plato — Aristoteles 49

c) Der *ὀρθὸς λόγος*. Begriff der rechten Mitte — Beziehung zum Volksbewusstsein — Beziehung zum platonischen *μέτρον* — Würdigung 55

d) Die *φρόνησις*. *Φρόνησις* und *ὀρθὸς λόγος* — Die *φρόνησις* bei Sokrates — Umbildung des Begriffs bei Aristoteles — *φρόνησις* und Tugend — Verschiedene Funktionen und Bedeutungen der *φρόνησις* — Vorherrschende Bedeutung — Die *φρόνησις* eine Funktion der praktischen Vernunft — Praktische Vernunft und platonische »Meinung« — Die *φρόνησις* als Bewusstsein des Sollens — *φρόνησις* und *ὀρθὸς*

Seite

λόγος zwei verschiedene Fassungen des sittlichen Bewusstseins — Sokratische Elemente in der aristotelischen φρόνησις — Die φρόνησις kein einheitlicher Begriff — Umstrittene Fragen 69

2. Die Tugend in ihrer Beziehung zum freien Willen 97

a) Das ἑκούσιον (Willenshandlung) 98

b) Die προαίρεσις (freie Willenshandlung) 101

c) Ἑκούσιον und προαίρεσις als zwei verschiedene Formen der Willenstätigkeit 106

d) Keine vollständige Trennung der beiden Begriffe — ἑκούσιον und Furcht — ἑκούσιον und Affekt — Das ἑκούσιον kein eindeutiger Begriff 109

e) Das ἑκούσιον bei Sokrates 115

f) Das ἑκούσιον bei Plato. Sokratische Bedeutung — Strafrechtliche Bedeutung — Rein sittliche Bedeutung 117

g) Das ἑκούσιον bei Aristoteles. Nik. Ethik — Eud. Ethik — »Grosse Ethik« 123

h) Die Freiheit des Bösen 126

i) Die Freiheit von Unterlassungen 127

k) Geschichtliche Stellung der aristotelischen Freiheitslehre. Die aristotelische Freiheitslehre eine Ergänzung und Berichtigung der sokratischen Willenslehre — Freiheit und Zurechnung — Freiheit und Sollen — Aristoteles und Kant — Spuren sokratischer Denkweise — Negative und positive Beziehungen zu Sokrates — Die aristotelische Freiheitsidee aus Bestandteilen verschiedenen Ursprungs zusammengesetzt — Endgültige Abgrenzung der Freiheit — Zusammenfassung 128

3. Die Tugend in ihrer Beziehung zum Gefühlsleben. Die Tugend als Willens- und Gefühlsrichtung — Bedeutung der Gefühle für das sittliche Leben — Doppelseitigkeit der Beziehung zwischen Tugend und Gefühlen — Die Lust als Begehren und als

Seite

begehrtes Objekt — Eudämonistische Färbung des aristotelischen Tugendbegriffs — Kein eigentlicher Eudämonismus — Ästhetische Färbung des aristotelischen Tugendbegriffs — Die Tugend als Gesinnung — Die ἐγκράτεια (unvollkommene und vollkommene Tugend) — Die ἀκρασία (Mangel an Selbstbeherrschung und eigentliches Laster) — Der sokratische Intellektualismus in das Gegenteil verkehrt — Überbleibsel des sokratischen Intellektualismus — Zorn und Begierde 143

4. Zusammenfassendes zum allgemeinen Wesen der Tugend: Gegensatz zu Sokrates — Verhältnis zu Plato — Verschmelzung intellektualistischer und ästhetischer Denkweise im aristotelischen Tugendbegriff — Keine Gefühlsmoral — Kein direkt religiöser Charakter 173

II. Die besonderen Formen der Tugend 183

1. Die Tapferkeit. Keine systematische Anordnung der Tugenden — Die sittliche Gesinnung als Motiv der Tapferkeit — Die Tapferkeit als richtiges Masshalten — Die Tapferkeit als Heldenmut 183

2. Die σωφροσύνη — Gegenstand dieser Tugend — σωφροσύνη und ἐγκράτεια — Sokrates und Plato 188

3. Die Freigebigkeit 192

4. Die Hochherzigkeit (μεγαλοπρέπεια) 194

5. Die μεγαλοψυχία. Die Ehre der Angelpunkt dieser Tugend — Weitere Bedeutung — Definition — Kein abstossender Hochmut — Griechische und christliche Denkweise — Die Cyniker — Sokrates — Plato 196

6. Die Sanftmut 206

7. Gesellige Tugenden 207

8. Die Schamhaftigkeit 207

9. Die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit im weiteren Sinne — Verteilende Gerechtigkeit — Ausgleichende Gerechtigkeit — Arithmetische und geometrische Pro-

Seite

portion — Das Geld — Sokrates und Plato — Pythagoreische Nachwirkung — Die Billigkeit 208

10. Die Freundschaft. Notwendigkeit der Freundschaft — Entgegengesetzte Anschauungen über das Wesen der Freundschaft — Die Freundschaft als Liebe und Lebensgemeinschaft — Wahre Freundschaft nur unter Tugendhaften — Gleichheit der Gesinnung — Freundschaft und Gerechtigkeit — Die Freundschaft als Eintracht und Harmonie — Die Freundschaft als Gemeinschaft im Guten — Die Freundschaft im Unglück — Platonischer und aristotelischer Freundschaftsbegriff — Freundschaft und Selbstliebe 220

Rückblick auf die spezielle Tugendlehre. Fortschritt gegenüber früheren Denkern — Die Tugend als Adel der Gesinnung — Die Tugend als Anmut — Schranke des aristotelischen Tugendideals — Mass und Ordnung 240

Die Lust 246

1. Erste Abhandlung (VII 12, 1152 a 36 ff.). Die Lust nicht bloss Bestandteil der Tugend, sondern auch der Glückseligkeit — Die platonische Lustauffassung — Die aristotelische Kritik — Die Lust als Begierde und als Befriedigung — Die aristotelische Definition — Veränderte Wertschätzung der Lust — Die sinnliche Lust 246

2. Zweite Abhandlung (X 1, 1172 a 15 ff.). Fortsetzung der Polemik gegen die Platoniker — Eudoxus — Die Platoniker als Gegner des Eudoxus — Zwei verschiedene Phasen der platonischen Lustlehre — Verschiedene Arten der Lust — Die Lust als unteilbare Einheit — Die Lust als Korrelat der Tätigkeit — Noch einmal der spezifische Unterschied der Lustempfindungen — Der aristotelische Lustbegriff in seinem Gegensatz zum platonischen — das Verhältnis zu Eudoxus — Zwei verschiedene Formen des Hedonismus — Wahre und falsche Lustgefühle bei Plato und bei Aristoteles 264

Seite

3. Das Verhältnis der beiden Abhandlungen zu einander. Angebliche Widersprüche — Die zweite Abhandlung Fortsetzung der ersteren — Die Beziehung zu Eudoxus der leitende Gesichtspunkt der zweiten Abhandlung — Verschiedenheit der Ziele beider Abhandlungen — Die Echtheitsfrage — W. W. Jäger 293

4. Der Rhetorik-Abschnitt (I 11, 1369 b 33—1372 a 3). Der besondere Gesichtspunkt dieses Abschnittes — Kein Widerspruch, aber verschiedene Betrachtungsweisen 304

Schluss. Höchste Lebenstätigkeit, nicht Spiel Grund der Glückseligkeit — Plato — Die Glückseligkeit Tätigkeit und Musse zugleich — Zwei verschiedene Arten höchster Lebenstätigkeit — Die Denktätigkeit, nicht das sittliche Handeln, Grund höchster Seligkeit — Zwei verschiedene Lebensauffassungen — Das sittliche Handeln als Selbstzweck 308

Rückblick. Die aristotelische Ethik als System — Wert der aristotelischen Ethik — Falsche Urteile — Geschichtliche Stellung der aristotelischen Ethik — Aristoteles und Kant 323

Literaturverzeichnis 342

Namenregister 349

Sachregister 352

Einleitung.

1.

Bei einem Vergleich mit der Neuzeit ist die Ethik des Aristoteles wie die des griechischen Altertums überhaupt vor allem durch die Eigenart der Problemstellung gekennzeichnet. Die Betrachtungsweise ist noch nicht so abstrakt; der Gegenstand der ethischen Reflexion, die Sittlichkeit, wird noch nicht in dem Maße isoliert, verselbständigt, aus dem Zusammenhang herausgenommen. Der griechische Denker tritt nicht unmittelbar an die ethische Materie heran; unmittelbares Objekt seiner Untersuchung ist nicht das sittlich Gute, sondern die Glückseligkeit. Was denn die Glückseligkeit ist, worin sie besteht, auf welchem Wege der Mensch dahin gelangt, das ist die Frage, die Aristoteles unmittelbar in Angriff nimmt. Seine Ethik hat daher zunächst den Charakter einer Glückseligkeitslehre; und erst insofern, als die Erörterung des Glückseligkeitsbegriffes alsbald zum Tugendgedanken führt, zur Erkenntnis, daß gerade die Tugend das eigentliche Wesen der Glückseligkeit bildet, geht die Glückseligkeitslehre in die Tugendlehre und damit in die Ethik über. Erst auf dem Umweg durch den Glückseligkeitsgedanken kommt der griechische Philosoph zur eigentlich ethischen Materie, zur Tugend. Die Tugend wird nicht unmittelbar und für sich selbst, sondern nur als Bestandteil der Glückseligkeit ins Auge gefaßt. Die Tugendlehre bildet keine vollkommen selbständige Disziplin, sondern gliedert sich einem größeren Ganzen, nämlich der Glückseligkeitslehre ein.

Von ſelbſt iſt hiemit ein zweiter Unterſchied zwiſchen antiker und moderner Frageſtellung berührt. Auch in einer zweiten Hinſicht iſt die Denkweiſe des Altertums weniger abſtrakt, als die der Gegenwart. Auch dann, wenn die griechiſche Ethik an die ſittliche Materie ſelbſt herantritt, geſtaltet ſich der Gedanke konkreter, als in der Neuzeit. Gegenſtand der Unterſuchung iſt jetzt zwar das ſittlich Gute, aber nicht in der Geſtalt einer ſittlichen Ordnung, ſondern in der Geſtalt der Tugend. Richtet die Philoſophie der Neuzeit ihre Aufmerkſamkeit vor allem auf die objektive Seite der Sittlichkeit, auf die ſittlichen Normen oder Gebote, ſo wendet ſich die griechiſche Ethik der ſubjektiven Seite der Sache zu, dem ſittlichen Leben oder Handeln. Während die moderne Ethik von der Tatſache der ſittlichen Lebensgeſtaltung zu dem Gedanken vordringt, daß es entſprechende objektive Normen gibt, die durch ihre Geltung unſeren Handlungen die Merkmale des Guten und des Böſen aufdrücken, bleibt die griechiſche Ethik beim ſittlichen Leben oder Handeln ſtehen. Nicht die Frage nach der Herkunft ſittlicher Normen, ſondern die nach dem Urſprung des ſittlichen Handelns wird aufgeworfen. Es gilt, das Weſen der Tugend zu ergründen. Das Sittliche wird noch nicht vom menſchlichen Handeln losgelöſt. Nicht das Sittliche an und für ſich, ſondern das ſittliche Handeln iſt Gegenſtand der Unterſuchung. Nicht als eine Vielheit oder ein Syſtem von Lebensregeln wird die Sittlichkeit vorgeſtellt, ſondern als jene Lebensführung, die den Menſchen tugendhaft und glückſelig macht. Der Umſtand, daß dieſe Eigenart der ariſtoteliſchen Ethik nicht immer beachtet wurde, hat, wie ſich zeigen wird, mehrfach zu falſchen Urteilen geführt.

2.

Mit dieſer Frageſtellung hängt ein weiteres Merkmal der griechiſchen Ethik zuſammen, nämlich ihr vorwiegend praktiſcher Charakter. Nicht ein rein theoretiſches Intereſſe ſoll befriedigt werden; es iſt zugleich darauf abgeſehen, dem praktiſchen Leben zu dienen. Die griechiſche Ethik iſt keine

bloße Prinzipienlehre, ſondern weſentlich auch angewandte Moral. Die Ethik geht in die Pädagogik über. Und wieder bleibt Ariſtoteles dem allgemeinen Typus griechiſcher Ethik treu. So weit er im übrigen mit ſeinem Wiſſensbegriff über Sokrates und Plato hinausgeht, wenn er Wiſſen und Handeln, Wiſſenſchaft und Leben, Theorie und Praxis grundſätzlich voneinander trennt, in der Ethik hält er in dieſer Beziehung den ſokratiſchen Wiſſensbegriff dennoch feſt. Nicht zu wiſſen, worin das Weſen der Tugend beſteht, ſondern tugendhaft zu werden, iſt der eigentliche Zweck der ethiſchen Reflexion. Das Wiſſen iſt hier nicht Zweck, ſondern Bedingung und Mittel. Reines Wiſſen iſt zwar Sache der Metaphyſik, mit ethiſchen Studien dagegen verbinden ſich praktiſch-pädagogiſche Abſichten. Die Tugendlehre ſoll zu einem tugendhaften Leben anleiten.[1]) Von dieſem Geſichtspunkte aus ſind auch die Bemerkungen zu verſtehen, die Ariſtoteles über den wiſſenſchaftlichen Charakter ethiſcher Unterſuchungen macht. Nicht in allen Zweigen des Wiſſens, ſo ſagt er, darf das gleiche Maß von Genauigkeit und Sicherheit erwartet werden; vielmehr hängt der Charakter wiſſenſchaftlicher Einſichten von der Beſchaffenheit der Materie ab.[2]) Das ſittlich Gute, die Materie, die hier bearbeitet wird, weiſt ſo viele Unterſchiede und Schwankungen auf, daß es den Anſchein gewinnen will, als beſtehe es nicht von Natur aus, ſondern nur auf Grund poſitiver Anordnung. Nicht minder groß ſind die Unterſchiede im Bereich der Lebensgüter überhaupt, da ſie vielen Menſchen doch auch zum Schaden gereichen, wie etwa ſchon gar manche durch Reichtum,[3]) andere durch Tapferkeit zugrunde gegangen ſind.[4]) Bei ſolchen Materien muß man ſich deshalb begnügen, die Wahrheit ungefähr und annähernd zu beſtimmen, zu erkennen, was in der Regel das Richtige iſt. In dieſem Sinne müſſen die folgenden Unterſuchungen verſtanden werden. Vernünftigerweiſe muß man ſich mit jenem Grade der Gewißheit zufrieden geben, den

[1]) Eth. Nic. I 1, 1095 a 5. II 2, 1103 b 26. X 10, 1179 a 35. — [2]) I 1, 1094 b 11. II 2, 1103 b 34. — [3]) Eine Parallele Xenophont. Cyr. I, 6, 44. — [4]) Bei Plato (Men. 88 b) ſchlägt die Tapferkeit dann zum Schaden aus, wenn ſie nicht mit Einſicht gepaart, ſondern blinder Wagemut iſt.

die Natur des Gegenſtandes zuläßt. Wie ſich ein Mathematiker nicht auf das Überreden verlegt,[1]) ſo ein Redner nicht auf ſtringente Beweiſe.[2])

Inwiefern dieſe Einſchätzung des ethiſchen Wiſſens mit dem praktiſchen Charakter der griechiſchen Ethik zuſammenhängt, iſt unſchwer zu erkennen. Obige Bemerkungen wollen nicht im Geringſten beſtreiten, daß es auch auf ſittlichem Gebiete bleibende und notwendige Wahrheiten gibt, Wahrheiten, die deshalb mit aller Sicherheit erkannt werden können und eine unbedingte Geltung in Anſpruch nehmen. Ariſtoteles iſt, wie ſich zeigen wird, weit davon entfernt, einem ethiſchen Poſitivismus das Wort zu reden. Zwar weiß er den Poſitivismus der Sophiſten zu würdigen, findet es begreiflich, daß eine ſolche Anſchauung überhaupt aufkommen konnte,[3]) möchte ſie aber keineswegs zur ſeinigen machen. Seine eigene Auffaſſung zeichnet ſich hier wie ſonſt durch Umſicht und Beſonnenheit aus und zieht die verſchiedenen Seiten des Gegenſtandes mit gleicher Unbefangenheit in Rechnung. Einerſeits hält Ariſtoteles im Gegenſatz zu den Sophiſten an der Geltung allgemeiner und notwendiger moraliſcher Vorſchriften feſt, anderſeits beachtet er, daß die allgemeinen Vorſchriften ſtets auf konkrete Verhältniſſe anzuwenden ſind, womit dann die Schwankungen des Urteils und die Verſchiedenheiten der Meinungen beginnen. Mag in Bezug auf das abſtrakte Geſetz vollſte Übereinſtimmung herrſchen, ſobald die Regelung des einzelnen Falles in Frage ſteht, pflegen die Urteile auseinanderzugehen. Kategoriſche und feſte Behauptungen aufzuſtellen, fällt jetzt weniger leicht; das Richtige annähernd zu treffen, muß genügen. Dieſe Seite der Sache, den konkreten Charakter des ſittlichen Lebens hat Ariſtoteles im Auge, wenn er ethiſchen Urteilen nicht den nämlichen Grad der Sicherheit zuteilt, wie mathematiſchen.[4]) Der praktiſche Charakter der ariſtoteliſchen Ethik

[1]) Vgl. Theaet. 162 e. — [2]) Vgl. Rhet. I 1, 1355 b 10. 15. — [3]) E. N. I 1, 1094 b 16. — [4]) II 2, 1104 a 6. S. unten, Lehre von der rechten Mitte. — I 1, 1094 a 25 erweckt vielleicht den Anſchein, als wolle der Philoſoph den Verzicht auf volle Gewißheit auch auf die Beſtim-

bringt es mit sich, daß sich das Interesse nicht bloß allgemeinen Vorschriften zuwendet, sondern auch der Anwendung dieser Vorschriften auf die besonderen Verhältnisse. Es handelt sich um eine Ethik, die nicht bloß eine ethische Prinzipienlehre, sondern zugleich eine Anleitung zu einem den sittlichen Normen entsprechenden Handeln sein will; und eine solche Ethik dringt in Gebiete ein, wo menschliches Erkennen keine absolute oder mathematische Sicherheit mehr zu erzielen vermag.

Den praktischen Charakter seiner Ethik kehrt Aristoteles auch hervor, wenn er ein Wort über die Zuhörer fallen läßt, die er sich bei seinen Vorträgen wünscht. Da in Fragen des praktischen Lebens die Urteilsfähigkeit durch eine genügende Erfahrung und Lebenskunde bedingt ist, so möchte er sich nicht an unreife Jünglinge wenden. Dies auch deshalb nicht, weil die Jugend der Herrschaft der Affekte untersteht, so daß ethische Erörterungen, sofern sie nicht bloß ein Wissen, sondern auch ein entsprechendes Verhalten bezwecken wollen, ihr Ziel verfehlen müßten. Dabei macht es keinen Unterschied, ob jemand ein Jüngling dem Alter oder dem Charakter nach ist; denn nicht die geringe Zahl der Jahre, sondern die ungebrochene Herrschaft der Affekte bildet das Hindernis, da eine solche Verfassung das Wissen wertlos erscheinen läßt. Nur für jene, die ihre Bestrebungen und Handlungen nach Maßgabe der Vernunft einrichten, hat ethisches Wissen einen großen Wert.[1])

3.

Überaus bezeichnend für die griechische Ethik ist auch noch die enge Verbindung mit der Politik. Der griechische Staatsbegriff bringt dieses Verhältnis mit sich. Die dem

---

mung des Prinzips, des höchsten Gutes oder letzten Zieles ausdehnen. Indessen dürfte die Wendung: *περιγράψειεν τύπῳ γε περιλαβεῖν* ... hier weniger einen niederen Grad der Gewißheit, als eine bescheidene Ankündigung des Themas bedeuten, weniger einen Mangel, der auf diesem Gebiete menschlicher Erkenntnis ein für allemal anhaftet, als die Grenze, die der Verfasser seiner persönlichen Darlegung ziehen will.

[1]) I 1, 1094 b 28. 2, 1095 b 4.

Staate zufallende Aufgabe wird noch nicht so scharf umschrieben, wie in der Gegenwart. Öffentliches und privates Leben werden noch nicht gegen einander abgegrenzt. Der Staat übernimmt nicht bloß die Aufgabe, eine äußere oder soziale Ordnung herzustellen, sondern will die Bürger zur Tugend erziehen, hält sich also nicht im Bereich einer bloßen Rechtsordnung, sondern greift in die rein sittliche Lebenssphäre ein. Das sittliche Leben und das Streben nach einem höchsten Gute wird nicht als bloß private Angelegenheit, sondern vor allem auch als eine Sache des Staates betrachtet.[1]) Nicht die Familie ist in erster Linie dazu berufen, zur sittlichen Tüchtigkeit zu erziehen, sondern der Staat, ein Standpunkt, auf dem die Wissenschaft vom sittlich Guten von selbst zu einem Bestandteil der Staatswissenschaft wird. Dieser Standpunkt ist denn auch der des Aristoteles.[2]) Gegen eine vollständige Eingliederung der Ethik in die Politik scheint der Philosoph immerhin Bedenken zu tragen; die Erkenntnis, daß das Streben nach dem höchsten Gute doch nicht bloß Sache des Staates, sondern auch des Einzelnen ist, will sich Bahn brechen. Nur so kann es verstanden werden, wenn Aristoteles bemerkt, daß das Lebensziel für Staat und Individuum allerdings das nämliche ist, daß es jedoch im Staate umfassender und vollständiger zur Verwirklichung gelangt; denn, mag dasselbe immerhin schon im Individuum etwas Großes bedeuten, so doch etwas Größeres und geradezu Göttliches in Staat und Volk.[3]) In welchem Sinne der Philosoph den Staat über das Individuum hinausrücken will, scheint darnach klar zu sein. Inhaltlich ist die Aufgabe des Individuums keine andere, als die des Staates, und umgekehrt; insofern ist also dem Staate kein weiteres Ziel gesetzt, als dem Individuum. An ein Untergehen des Individuums innerhalb der Gemeinschaft, an eine Auflösung des persönlichen Lebens in einer unpersönlichen Gemeinschaft ist nicht zu denken; der Staat will das persönliche Leben nicht ver-

[1]) Gorg. 464 b. — [2]) X 10, 1180 a 12 ff. I 1, 1094 b 4. 13, 1102 a 7. — [3]) I 1, 1094 b 7. – John Burnet, The Ethics of Aristotle. Edited with an introduction and notes. London 1900. 10.

ſchlingen, ſondern ihm zur höchſten Entfaltung verhelfen. Nur inſofern, wie es ſcheint, will der Staat über das Individuum hinausgehen, als er einer Vielheit von Individuen zur höchſten Vollendung verhilft. Nicht inhaltlich und qualitativ, ſondern nur äußerlich und quantitativ überragt das Leben der Gemeinſchaft dasjenige des Einzelnen.

Nach dieſer einleitenden Charakteriſtik nunmehr zur eigentlichen Darlegung der ariſtoteliſchen Ethik.

Die Glückſeligkeit.

1. Verſchiedene Anſchauungen.

Den Ausgangspunkt der ariſtoteliſchen Ethik bildet der Gedanke des letzten Zieles. Alles Können und Wiſſen, alles Tun und Treiben hat, ſo lehrt Ariſtoteles, etwas Gutes zum Ziele, weshalb das Gute mit Recht als das Objekt alles Strebens beſtimmt wird.[1]) Der Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Lebensbetätigungen entſpricht allerdings eine Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Ziele. Hat es die Heilkunſt auf die Wiederherſtellung der Geſundheit abgeſehen, ſo eine andere Kunſt auf den Bau von Schiffen, wieder eine andere auf die Kriegsführung uſw. Ein Unterſchied beſteht auch inſofern, als manche Tätigkeiten ihren Zweck in ſich ſelber haben, andere etwas von ihnen Verſchiedenes hervorbringen. Soweit nun verſchiedene Ziele zu einander in einem Verhältnis der Über- und Unterordnung ſtehen, iſt das übergeordnete das im höheren Grade erſtrebenswerte, da ſeinetwegen die andern erſtrebt werden, mag es im übrigen in einer Tätigkeit beſtehen oder in einem von der Tätigkeit verſchiedenen Erzeugnis. Gibt es dann ein Ziel, das ausſchließlich ſeiner ſelbſt willen begehrt wird, ſo daß alles andere ſeinetwegen

[1]) I 1, 1094 a 2. X 2, 1172 b 36. Pol. I 1, 1252 a 2. Rhet. I 6, 1362 a 23. 7, 1363 b 14. – Burnet (442) hat wahrſcheinlich gemacht, daß Ariſtoteles bei dieſer Begriffsbeſtimmung insbeſondere an Eudoxus denkt. Vgl. Th. Gomperz, Griechiſche Denker. III. Leipzig 1909. 430. Gorg. 468 c. 499 e.

begehrt wird, trifft es mithin zu, daß nicht alles eines andern wegen begehrt wird, da es ja sonst eine unendliche Reihe gäbe, so ist dieses Ziel das höchste Gut. Die Erkenntnis dieses letzten Zieles dürfte für unsere Lebensführung vom größten Werte sein; gleich dem Bogenschützen, der sein Ziel im Auge hat, während er den Bogen abschießt, wird der Mensch durch eine solche Erkenntnis in die Lage versetzt, in seiner ganzen Lebenshaltung das Richtige zu treffen. Darum soll der Versuch gemacht werden, jenes Ziel näher kennen zu lernen.[1])

Dem Namen nach wird die Frage, worin das letzte Ziel oder höchste Gut besteht, von den Meisten in übereinstimmender Weise beantwortet. Gebildete wie Ungebildete finden nämlich das höchste Gut in der Glückseligkeit.[2]) In der Tat erweist sich nur die Glückseligkeit als ein Gut, das ausschließlich seiner selbst wegen erstrebt wird. Nichts, was das Leben an Gütern aufweist, läßt sich in dieser Beziehung mit der Glückseligkeit vergleichen. Alle anderen Güter, wie Ehren und Freuden, Kenntnisse und Tugenden, werden zwar auch ihrer selbst wegen, aber zugleich der Glückseligkeit wegen begehrt. Nur die Glückseligkeit wird einzig und allein ihrer selbst willen erstrebt und charakterisiert sich dadurch als das höchste, nicht mehr über sich selbst hinausweisende (τέλειον) Gut.[3]) Die Glückseligkeit ist jener Zustand, der durch sich selbst, ohne Mitwirkung eines anderen Faktors, alle Bedürfnisse und Wünsche befriedigt, bedeutet sonach ein Gut, das einer Steigerung nicht mehr fähig ist.[4])

Die weitere Frage indessen, worin denn die Glückseligkeit zu suchen ist, findet keine einheitliche Lösung. Die große Masse versteht unter der Glückseligkeit nicht das nämliche, wie die Gebildeten. Denkt man auf jener Seite an Sinnenfälliges und Greifbares, wie Genuß, Reichtum und Ehre, so auf dieser an ganz andere Dinge. Zuweilen hegt auch ein

[1]) I 1, 1094 a. — [2]) I 2, 1095 a 16. 5, 1097 b 22. — [3]) I 5, 1097 a 28. — [4]) I 5, 1097 b 16. X 2, 1172 b 31. — Über die erstere Stelle verbreitet sich ausführlich E. Arleth in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. 90. Bd. 1887. 88 ff.

und derſelbe zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Anſichten, hält in der Krankheit die Geſundheit, in der Not den Reichtum für das höchſte Gut. Manche ſtaunen im Bewußtſein der eigenen Unwiſſenheit diejenigen an, die ſich in hochtrabenden und unverſtändlichen Reden ergehen. Einige haben ſich das höchſte Gut als etwas für ſich Beſtehendes, von allen anderen Gütern Getrenntes und ihnen zugrunde Liegendes vorgeſtellt.[1]) Ein eigenes Urteil, ſo denkt Ariſtoteles, wird nicht ohne Prüfung dieſer verſchiedenen Auffaſſungen zuſtande kommen. Getreu ſeinem allgemeinen Verfahren gibt er deshalb auch den ethiſchen Unterſuchungen durchweg die Form einer hiſtoriſch-kritiſchen Auseinanderſetzung. Freilich, alle hierher gehörigen Meinungen zu prüfen, hält er für überflüſſig; nur die bekannteren oder bedeutenderen ſollen berückſichtigt werden.[2])

Daß Viele die Glückſeligkeit im Genußleben ſuchen, iſt nach Ariſtoteles ein Zeichen einer niederen und tieriſchen Geſinnung.[3]) Ihm erſcheint eine ſolche Lebenshaltung als ein unwürdiger Sklavendienſt. Der große Haufe allerdings verdient hierbei deshalb eine gewiſſe Nachſicht, weil er auch in den höchſten Kreiſen viele Geſinnungsgenoſſen hat. Edlere und tatenfrohe Naturen erblicken das höchſte Gut in der Ehre, die ja zumeiſt das Ziel des politiſchen Lebens bildet. Doch iſt die Ehre etwas zu Äußerliches, als daß ſie mit Recht für das höchſte Gut angeſehen werden könnte, da ſie mehr von der Mitwelt, als vom Menſchen ſelbſt abhängt, mehr von denjenigen, die ſie erweiſen, als von jenem, dem ſie erwieſen wird, während das höchſte Gut etwas dem Menſchen vollkommen Eigenes, von ihm Unabtrennbares iſt. Außerdem will es ſcheinen, daß wir deshalb nach Ehre trachten, weil wir den Glauben an die eigene Tüchtigkeit nähren wollen. Wenigſtens wollen wir bei Verſtändigen und bei ſolchen, die uns kennen, in Ehren ſtehen, und zwar auf Grund der Tugend oder Tüchtigkeit. Bei ſolcher Auffaſſung aber genießt nicht die Ehre, ſondern die Tugend

[1]) I 2, 1095 a 20. — [2]) 1095 a 28. — [3]) I 3, 1095 b 16. Vgl. Platon. Rep. IX 586 a.

die höhere Wertschätzung, weshalb sie auch in höherem Maße ein Recht hat, das Ziel des politischen Lebens zu sein. In Wirklichkeit bleibt aber auch noch die Tugend hinter dem Begriff des höchsten Gutes zurück, da sie nicht den Zustand des Schlafes und der Untätigkeit ausschließt und zudem mit großen Leiden und Widerwärtigkeiten verbunden sein kann, Zustände, die niemand als Glückseligkeit preisen wird. Noch weniger als Lust und Ehre kann materieller Besitz als höchstes Gut betrachtet werden.[1]) Sind die beiden ersteren immerhin auch ihrer selbst wegen Gegenstand des Strebens, so haben Erwerb und Reichtum nur Sinn als Mittel zur Förderung anderweitiger Zwecke. Jene Anschauung sodann, die das höchste Gut in die wissenschaftliche Erkenntnis verlegt, soll erst später besprochen werden.[2])

Drei Lebenstätigkeiten kommen danach für Aristoteles hauptsächlich in Betracht, nämlich die Lust, die Tugend und das Wissen. Es ist im Grunde die nämliche Einteilung, wenn Plato das Erwerbsleben, das Streben nach Ehre und die wissenschaftliche Tätigkeit zu unterscheiden pflegt;[3]) denn, ob Aristoteles das Erwerbsleben oder das Streben nach Lust ins Auge faßt, bildet keinen wesentlichen Unterschied, da nach platonischer Darstellung Erwerb und Lust zusammengehören, als Äußerungen des niedersten Seelenteils einander verwandt sind, sofern das Geld dazu dient, das Verlangen nach Lust zu befriedigen.[4]) Auch wenn Aristoteles von der Ehre zur Tugend überleiten, letztere an die Stelle der ersteren setzen will, entfernt er sich kaum von Plato, da auch für Plato die Ehre auf die Tugend hinweist.[5]) Lust, Tugend und Wissen, diese drei Lebensäußerungen sollen in ihrer Bedeutung für das höchste Gut eingehend gewürdigt werden. Dabei ist Aristoteles von Anfang an weit entfernt, jene Lebensäußerungen in ihrem Verhältnis zur Glückseligkeit auf die gleiche Stufe zu stellen. Ja, was die Lust angeht, erweckt das Gesagte vielleicht den Eindruck, daß ihr über-

[1]) I 3, 1096 a 5. — [2]) 1096 a 4. — [3]) Phaed. 82 c. Rep. IX 581 c. — [4]) Rep. IX 580 e. — [5]) Leg. V 727 a.

haupt kein Anteil an der Begründung der Glückſeligkeit zufallen ſoll. Und doch iſt dies keineswegs die Meinung des Ariſtoteles. Vielmehr wollte er nur jenen entgegentreten, welche die Luſt als ſolche, die Luſt überhaupt und ohne Unterſchied, zur Glückſeligkeit ſtempeln möchten. Eine unterſchiedsloſe Verherrlichung der Luſt weiſt Ariſtoteles mit einer kurzen, aber kräftigen Handbewegung und dem Ausdruck der Verachtung von ſich. Dem Hedonismus, wie er in den Kreiſen der Sophiſten zur Ausbildung gelangt war,[1]) gilt ſein Verdikt. Dies hindert den Philoſophen nicht, der Luſt auch eine poſitive Seite abzugewinnen; und ſpäter wird er darüber ausführlich handeln. Vorderhand will er weder die Luſt noch die Wiſſenſchaft in ihrer Bedeutung für die Glückſeligkeit unterſuchen; vielmehr rückt die Tugend in den Vordergrund des Intereſſes. In der Tugend erkennt Ariſtoteles vor allen Dingen den Grund, die Quelle, ja das Weſen der Glückſeligkeit. Die Erörterung der Tugend wird daher das Hauptthema der ariſtoteliſchen Ethik bilden; erſt im Anſchluß daran werden auch Luſt und Wiſſen zur Beſprechung gelangen.

Bevor jedoch Ariſtoteles dazu übergeht, die Tugend als das eigentliche Prinzip der Glückſeligkeit darzuſtellen, hat er Anlaß, noch einen anderen Glückſeligkeitsbegriff aus dem Wege zu räumen, nämlich jenen, den Plato im Zuſammenhang mit ſeiner Ideenlehre entwickelt hat. Im ſchärfſten Gegenſatz zu Genußmenſchen und radikalen Denkern, die die Glückſeligkeit in den Niederungen des Lebens ſuchen, ſchöpft Plato den Glückſeligkeitsbegriff aus einer ungewöhnlich erhabenen Lebensanſchauung und aus tiefſter Spekulation. Sofern es dem Stagiriten darum zu tun iſt, dem Glückſeligkeitsgedanken einen idealen Charakter zu verleihen, kommt die platoniſche Auffaſſung den höchſten Anſprüchen entgegen. Verlegt ſie doch die Seligkeit durchaus in die Sphäre des Geiſtigen, und zwar in die lauterſte, bis zur Gottähnlichkeit geſteigerten Vollkommenheit der vernünftigen Seele, in eine Vollkommenheit, die erſt mit der Erhebung zum Reich der

[1]) Gorg. 494 a ff.

Ideen, ſpeziell zur oberſten Idee, erreicht wird.[1]) Dennoch lehnt Ariſtoteles dieſe Art des Idealismus ab. So entſchieden er gewillt iſt, die Glückſeligkeit in die Region des Idealen zu erheben, ſo will er gleichwohl innerhalb des realen Daſeins bleiben, nicht aber mit Plato in eine transzendente Welt flüchten. Bei aller Hochachtung, die er dem großen Meiſter zollt, vermag er deshalb mit der Kritik nicht zurückzuhalten. Und ſo ſchickt er die Entſchuldigung voraus, aus der ein geflügeltes Wort entſtanden iſt, nämlich die Bemerkung, daß er zwar ein Verehrer Platos ſei, die Wahrheit aber doch noch höher ſtellen müſſe.[2])

Sowenig Ariſtoteles auf das metaphyſiſche Fundament der platoniſchen Glückſeligkeitslehre, auf die Ideenlehre nämlich, näher eingehen will,[3]) ſo möchte er doch einige Schwierigkeiten berühren, denen die Idee des Guten in ihrer Stellung innerhalb des Syſtems der Ideenwelt begegnet. Eine ſolche Schwierigkeit wird vor allem darin gefunden, daß einem platoniſchen Grundſatz gemäß Erſcheinungen, die ſich wie Früheres und Späteres verhalten, nicht unter eine gemeinſame Idee fallen können, daß alſo die Idee des Guten nicht ſubſtantielles und akzidentelles Sein umfaſſen kann.[4]) Nur Dinge, die einander unabhängig und koordiniert gegenüberſtehen, wie die Arten der nämlichen Gattung oder die Individuen der nämlichen Art, können unter eine gemeinſame Idee gebracht werden, nicht aber Dinge, deren eines durch das andere bedingt iſt.[5]) Der Umſtand ſodann, daß das Gute ein ſchlechthin allgemeinſter Begriffsinhalt iſt, ebenſo allgemein wie das Seiende, ſchließt den Charakter eines Gattungsbegriffes, d. h. einer im ſtrengen Sinne allgemeinen oder einheitlichen Idee aus.[6]) Dieſes Hindernis wird auch nicht beſeitigt, wenn die Idee nur auf jene Güter

[1]) T. Wildauer, Die Pſychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Ariſtoteles. Innsbruck 1879. II. 50 ff. — [2]) I 3, 1096 a 16. — [3]) I 4, 1096 b 30. — [4]) I 4, 1096 a 17. – E. Arleth, Die metaphyſiſchen Grundlagen der ariſtoteliſchen Ethik. Prag 1903. 13. — [5]) J. A. Stewart, Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle. I. Oxford 1892. 77. — [6]) I 4, 1096 a 24.

bezogen wird, die ihrer selbst willen begehrenswert sind, nicht auch auf jene, die ohne eigenen Wert sind. Denn läßt man etwa die Klugheit, gewisse Ehren und Freuden als etwas in sich Gutes gelten, sofern diese Güter wenigstens teilweise ihrer selbst wegen begehrt werden, so läßt sich gleichwohl nicht sagen, daß sie den Begriff des Guten in einem einheitlichen Sinne verkörpern.[1]) Ferner soll die Einheit der Idee alles, was sie umfaßt, als einheitliches Wissensgebiet erscheinen lassen, während sich in Wirklichkeit in die verschiedenen Formen und Arten des Guten die verschiedensten Wissenschaften teilen.[2]) Außerdem gebraucht Aristoteles auch noch das Argument vom „dritten Menschen"; wie die Idee des Menschen und der konkrete Mensch im Menschsein zusammentreffen, so die Idee des Guten und das konkrete Gut im Begriff des Guten.[3])

Sind diese Bedenken aus der Ideenlehre als solcher hergenommen, so kehrt Aristoteles mit anderen Einwänden auf das Gebiet der Ethik zurück. Gäbe es auch, so bemerkt er, ein höchstes Gut im Sinne Platos, etwas aus sich Gutes, das für sich selbst besteht und von allem andern Guten ausgesagt wird, so könnte dasselbe doch in keinem Falle ein Gegenstand menschlicher Bestrebungen und Betätigungen sein; um ein für den Menschen erreichbares Gut aber handelt es sich doch.[4]) Auch ist nicht einzusehen, wie dem Menschen die Kenntnis eines solchen Gutes im praktischen Leben förderlich sein soll. Welchen Wert soll es haben, wenn Weber und Zimmerleute, Feldherren und Ärzte bei ihren Bestrebungen den Blick auf die Idee des Guten richten? Denkt doch der Arzt nicht einmal an die Gesundheit im Allgemeinen, sondern an die Gesundheit des Menschen, ja sogar bloß an die Gesundheit des Einzelnen, mit dem er zu tun hat. Dem tatsächlichen Leben liegt es ferne, sich so abstrakte Vorbilder zu vergegenwärtigen, wie Plato will.[5])

[1]) I 4, 1096 b 8. — H. Rassow, Forschungen über die Nikomachische Ethik des Aristoteles. Weimar 1874. 53 f. — [2]) I 4, 1096 a 30. — [3]) I 4, 1096 a 36. — [4]) I 4, 1096 b 32. — [5]) I 4, 1096 b 35. Vgl. Met. I 1, 981 a 17.

So ſtellt Ariſtoteles der platoniſchen Anſchauung vom höchſten Gute Erwägungen entgegen, die für ſein Verhältnis zu Plato nicht wenig charakteriſtiſch ſind. Wie im Erkennen, ſo verlegt Ariſtoteles auch im Leben den Schwerpunkt aus dem Tranſzendenten in die gegebene Wirklichkeit. Nicht ein überweltliches Ideenreich, ſondern die reale Erſcheinungswelt iſt der Gegenſtand ſeiner Forſchung; nicht von überſinnlichen Faktoren, ſondern vom tatſächlichen Menſchheitsleben erwartet er die Verwirklichung der Glückſeligkeit. Den Idealismus aber hat er gleichwohl mit Plato gemein. In einer Betätigung niedriger Triebe und Inſtinkte erblickt auch Ariſtoteles keinen Weg zur Glückſeligkeit, wohl aber in der Entfaltung der höheren Fähigkeiten der Menſchennatur. Sein ethiſcher Idealismus ruht nicht mehr auf der platoniſchen Metaphyſik, ſondern auf der eigenen teleologiſchen Lebensanſchauung. Es handelt ſich nicht mehr um ein höchſtes Gut, das für alle Weſen und Seinsſtufen das nämliche iſt, ſondern um das höchſte Gut, das der Natur und Lebensſtellung des Menſchen entſpricht. Eine teleologiſche Auffaſſung der Menſchennatur bezeichnet den Standpunkt, von wo aus Ariſtoteles die Frage nach dem Weſen der Glückſeligkeit beantwortet.

2. Des Ariſtoteles eigene Anſchauung.

Schon die beſcheidene, wenig kategoriſche[1]) Art, wie Ariſtoteles die folgende Darlegung einleitet, deutet an, daß er nicht mehr auf allgemein begangenen Wegen wandelt, ſondern eine Löſung findet, die über die bisherigen Verſuche hinausführt. Ein eigenartiger Zweckgedanke dient ſeinem Glückſeligkeitsbegriff als Grundlage. Auf allen Lebensgebieten, ſo urteilt Ariſtoteles, iſt es auf Zwecke abgeſehen, durch jede Art von Lebenstätigkeit ſoll eine Aufgabe erfüllt, ein beſtimmtes Ziel erreicht werden. Und dieſer Umſtand, daß jede Lebensarbeit naturgemäß einen Zweck erfüllt, macht

[1]) *Τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου.* I 6, 1097 b 24. – Arleth, a. a. O. 44 ff.

ihren Wert aus. Alle Lebensarbeit hat insofern ihren Wert in sich selbst.[1]) Aufgabe des Flötenspielers z. B. ist es, eben ein gutes Flötenspiel zu treiben, Aufgabe des Bildhauers, ein guter Bildhauer zu sein. Gleich jeder anderen Lebenstätigkeit trägt nun vermutlich auch die Tätigkeit des Menschen als solchen ihren Wert in sich selbst, wenn anders auch der Mensch als solcher zu einer Lebensarbeit bestimmt ist. Oder soll zwar dem Zimmermann und dem Schuster eine Tätigkeit, dem Menschen als solchem aber ein tatenloses Dasein zugefallen sein? Oder ist vielleicht, wie das Auge und die Hand, der Fuß und überhaupt jedes Organ des menschlichen Leibes, so auch der Mensch als Ganzes zur Ausübung einer eigenen Tätigkeit bestimmt? Einer Tätigkeit also, die über die einzelnen Glieder oder Teile hinausgreift? Aristoteles zweifelt nicht, daß das menschliche Dasein in diesem Sinne zu deuten ist. Wenn dann die weitere Frage aufgeworfen wird, zu welcher Tätigkeit denn der Mensch als solcher bestimmt ist, so kann unmöglich auf die Lebenstätigkeit im allgemeinen verwiesen werden, da diese auch den Pflanzen eigen ist, also nichts spezifisch Menschliches darstellt. Ebensowenig kann an das Empfindungsleben gedacht werden, da dieses auch den Tieren zukommt. So bleibt nur jene Tätigkeit übrig, die der Mensch als vernünftiges Wesen ausübt. Eine vernünftige Lebenstätigkeit soll der Mensch entfalten, und zwar in einem möglichst vollkommenen Grade. Wie es Sache des Zitherspielers ist, nicht bloß irgendwie, sondern gut und vollendet zu spielen, so erfüllt auch der Mensch als solcher seine Bestimmung

[1]) Ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ. I 6, 1097 b 28. Diese Behauptung hebt den oben berührten Unterschied nicht auf, wonach der Zweck teils in der Tätigkeit selbst liegt, teils in einem Erzeugnis, das durch die Tätigkeit hervorgebracht wird. In beiden Fällen liegt der Zweck in der Natur, im Wesen der Tätigkeit und ist insofern mit der Tätigkeit unzertrennlich verknüpft. Auch die Bautätigkeit etwa, die ihren Zweck und Abschluß nicht mit dem Tun als solchem erreicht, sondern mit dem Gebäude, das sie schafft, hat ihren Wert in sich selbst. Alle Tätigkeit, die in dem Lebewesen angelegt und begründet ist, hat, so will Aristoteles sagen, von selbst ihren Sinn und ihren Wert.

durch die Vollendung seiner Lebensarbeit, also durch eine vollkommene Vernunfttätigkeit. Und in diesem Sinne erkennt Aristoteles das Ziel des Lebens in der Vollkommenheit. Sollte aber die Vollkommenheit des vernünftigen Wesens nicht bloß eine einzige sein, sollte es vielmehr deren mehrere geben, so würde speziell die höchste in Betracht kommen. Die höchste Vollkommenheit des vernünftigen Wesens macht das höchste Gut oder die Glückseligkeit aus. Dies wenigstens dann, wenn dieser Zustand ein dauernder ist. Denn wie eine Schwalbe oder ein Tag noch keinen Frühling macht, so begründet ein Tag oder eine kurze Zeit noch keine Glückseligkeit.

So will Aristoteles den Begriff der Glückseligkeit mit Hilfe des Zweckgedankens bestimmen. Die Glückseligkeit wird an die Erfüllung einer Lebensaufgabe geknüpft. Auf Grund ausgedehntester Beobachtungen und Forschungen war Aristoteles zur Erkenntnis gelangt, daß die Natur allenthalben auf Zwecke ausgeht, ein Standpunkt, der jetzt, in der Ethik, auch auf das Menschheitsleben übertragen wird. Wie alle Lebenstätigkeit, so hat auch das menschliche Leben seinen Sinn und seinen Zweck. Und dies gilt nicht bloß von den einzelnen Gebieten oder Sparten des Menschheitslebens, sondern auch vom Menschheitsleben überhaupt, nicht bloß von den verschiedenen Teilen oder Organen, sondern auch vom Ganzen der Menschennatur. Nicht bloß der einzelne Beruf und jede besondere Form der Lebenstätigkeit verkörpert einen Zweck, auch das Leben als Ganzes hat seine Bestimmung. Auch der Mensch als solcher soll von seinen Kräften Gebrauch machen und durch deren Entfaltung und Vollendung die ihm von der Natur gesetzte Aufgabe erfüllen, soll sich aus dem Zustand der bloßen Anlage auf die Stufe der Vollkommenheit erheben. Diese Vollkommenheit, die naturgemäße Vollendung des Menschen als solchen, bedingt dann unmittelbar den Zustand der Glückseligkeit.[1]) Mit dieser teleologischen Deutung der Glückseligkeit führt Aristoteles in die Ethik einen Gesichtspunkt ein, der

[1]) Eth. Eud. II 1, 1219 a 25 ff.

in dieſer Form und Beſtimmtheit bisher nicht zur Geltung gelangt iſt, wie ein geſchichtlicher Rückblick alsbald erkennen läßt.

3. Verhältnis zu früheren Denkern.

Vor allem ſtrebt Ariſtoteles mit obiger Ausführung über die Denkweiſe des Sokrates hinaus. An Sokrates offenbar richtet ſich die Frage, ob etwa bloß der Zimmermann und der Schuſter eine beſtimmte Lebensarbeit haben, der Menſch als ſolcher aber nicht; denn Sokrates iſt es, der nicht müde wird, an allen möglichen Berufen zu zeigen, was ihre Aufgabe iſt, aber nicht dazu gelangt, dieſe Betrachtungsweiſe auch auf den Menſchen als ſolchen auszudehnen. Die Beiſpiele, deren ſich Ariſtoteles bedient, laſſen die Anſpielung auf Sokrates deutlich erkennen. Gerade das Flöten- und das Zitherſpiel iſt es, woran dieſer im „Gorgias“ [1]) das Ziel einer Lebenstätigkeit veranſchaulichen will. Auch daß Ariſtoteles neben den beiden muſikaliſchen Künſten den Bildhauer erwähnt, ſcheint auf Sokrates hinzuweiſen, da dieſer gleich ſeinem Vater eine Zeitlang das Handwerk eines Bildhauers ausgeübt hat. Noch beſtimmter aber erinnert an Sokrates, daß auch der Zimmermann und der Schuſter eingeführt wird. Pflegt doch Sokrates dieſe und ähnliche Beiſpiele aus dem täglichen Leben unaufhörlich zu gebrauchen; und gerade im „Gorgias“, auf den Ariſtoteles offenbar Bezug nimmt, beklagt ſich Kallikles darüber, daß Sokrates fortwährend die Schuſter, Walker, Köche, uſw. im Munde führt.[2]) In einem gewiſſen Gegenſatz zu Sokrates alſo ſtellt Ariſtoteles feſt, daß nicht bloß die verſchiedenen Berufe oder Stände, ſondern auch der Menſch als ſolcher ſeine eigene Lebenstätigkeit hat. Während Sokrates zwar immer wieder betont, daß es im Menſchheitsleben alle möglichen Berufe und Aufgaben gibt, durch den Mangel jeder metaphyſiſchen Art des Denkens aber verhindert wird, dieſen Geſichtspunkt auch gegenüber dem Menſchen im allgemeinen

[1]) 501 e. — [2]) 491 a.

zur Geltung zu bringen, ist Aristoteles bemüht, diese Lücke auszufüllen. Nicht bloß jedes einzelne Lebensgebiet, sondern auch das menschliche Leben als Ganzes hat seine eigene Bestimmung und Tätigkeit; nicht bloß jedes Handwerk und jeder Erwerbszweig, sondern auch der Mensch als solcher hat seinen Beruf und seine Lebensaufgabe. Jedoch ist hiermit das Verhältnis zwischen beiden Denkern nicht erschöpft. Nicht bloß darin geht Aristoteles über Sokrates hinaus, daß er auch dem Menschen als solchem einen eigenen Lebenszweck setzt; vielmehr nimmt hierbei auch der Zweckgedanke selber eine andere Fassung an. Die Denkweise des Sokrates ist nämlich auch da, wo sie wirklich mit Lebenszwecken rechnet, nicht eine eigentliche teleologische, sondern eine eudämonistische. Findet sie doch den Zweck nicht in der Tätigkeit selbst, sondern in bestimmten Gütern, in deren Besitz der Mensch durch die Tätigkeit gelangen will; eine Lebensauffassung, die abermals gerade im „Gorgias" deutlich zum Ausdruck gelangt. Zweierlei Beschäftigungen werden dort auseinandergehalten, solche, die das wirklich Gute zum Zwecke haben und solche, die nur auf das scheinbar Gute, auf die Lust abzielen. Zur letzteren Klasse wird neben der Dithyrambendichtung und der zeitgenössischen Redekunst das Flöten- und das Zitherspiel gerechnet, Künste, die deshalb als Afterkünste gebrandmarkt werden, als Künste, die nicht darauf ausgehen, die Zuhörer besser zu machen, sondern sich begnügen, der Masse zu gefallen und die Rolle gemeiner Schmeichler zu spielen.[1]) Dieser Einschätzung menschlicher Lebenstätigkeit nun scheint Aristoteles widersprechen zu wollen. Wenn nämlich Sokrates vom Flöten- und Zitherspiel sagt, daß sie einzig und allein die Lust zum Ziele haben[2]), Aristoteles aber mit auffallender Bestimmtheit erklärt, daß Flöten- und Zitherspiel wie jede andere Lebenstätigkeit ihren Wert und Zweck in sich selber haben[3]), so läßt sich hier der bewußte Gegensatz kaum verkennen. Während Sokrates aller Lebenstätigkeit einen Zweck setzt, der über

[1]) Gorg. 464 b – 466 a. 501 e – 503 e. — [2]) 501 e. — [3]) I 6, 1097 b 25. 1098 a 10.

sie hinausfallen will, nämlich das Gute, lehrt Aristoteles ausdrücklich, daß alle Tätigkeit ihren Zweck in sich selber hat. Während Sokrates einander Lust und Gutes, scheinbar Gutes und wirklich Gutes gegenüberstellt, kennt Aristoteles statt dessen einen anderen Gegensatz, nämlich den zwischen unvollkommener und vollkommener Tätigkeit. Eine gute und vollkommene Tätigkeit hat wirklich ihren Sinn und ihren Wert in sich selbst, ein gutes Flöten- und Zitherspiel so gut wie eine andere tüchtige Lebensarbeit. Kurz, Aristoteles will im Unterschiede von Sokrates die Immanenz der Lebenszwecke betonen. Während Sokrates dazu neigt, die Lebenstätigkeiten äußeren Zielen und Gütern dienstbar zu machen und deshalb versucht ist, den unmittelbaren und immanenten Zweck zu übersehen, hebt Aristoteles hervor, daß alle vernünftige und wertvolle Tätigkeit ihren Zweck in sich selber hat. Und in diesem Sinne teilt er auch dem Menschen als solchem eine eigene Lebenstätigkeit zu, eine Tätigkeit, die ihren Wert und Zweck nicht außer sich, sondern in der eigenen Güte und Vollkommenheit hat. Auch das höchste Gut, das durch das Leben erreicht werden soll, die Glückseligkeit, fällt deshalb nicht über die entsprechende Lebenstätigkeit hinaus, sondern ist mit ihr unmittelbar gegeben, die Glückseligkeit ist nicht etwas von der Tätigkeit Verschiedenes, sondern fällt mit höchster und vollkommener Lebenstätigkeit zusammen. Jene Lebenstätigkeit, die dem Menschen als solchem entspricht, mit anderen Worten, die Erfüllung der höchsten Aufgabe des menschlichen Lebens, begründet unmittelbar das höchste Gut oder den Zustand der Glückseligkeit. Eine eudämonistische Auffassung des höchsten Gutes wird bei Aristoteles durch eine teleologische verdrängt. Mit Sokrates und Plato ist Aristoteles darin einig, daß alles Tun und Treiben, daß jede Art von Lebenstätigkeit auf etwas Gutes ausgeht. Allein der Begriff dieses Guten erhält eine andere Deutung, und zwar mit Hilfe einer streng teleologischen Natur- und Lebensanschauung; das Gute ist nicht mehr bloß das Begehrenswerte und Begehrte, das Beglückende und Beseligende,

ſondern iſt vor allem durch Erfüllung einer Lebensaufgabe bedingt, beſteht nicht mehr bloß in einem Zuſtand der Luſt oder Befriedigung, ſondern vor allen Dingen in einem Zuſtand der Vollkommenheit, knüpft nicht bloß an ein Begehren oder Wollen, ſondern in erſter Linie an einen Zweck an, der in der Natur angelegt iſt und durch eine naturgemäße Lebensentfaltung erfüllt werden ſoll. Das Lebensziel wird nicht mehr über die Lebenstätigkeit hinausgerückt, ſondern in ſie ſelbſt hineingelegt.

Deutlicher noch ſpringt der Abſtand zwiſchen beiden Denkrichtungen, der ſokratiſchen und der ariſtoteliſchen, der eudämoniſtiſchen und der teleologiſchen in die Augen, wenn die geſchichtliche Betrachtung noch um eine Phaſe weiter zurückgreift, nämlich auf die ſophiſtiſche Ethik, von welcher der ſokratiſche Eudämonismus erheblich beeinflußt iſt. Der für griechiſches Denken ſo charakteriſtiſche Eudämonismus hat bei den Sophiſten zum Teil eine ſehr radikale Geſtalt angenommen. Glück und Seligkeit werden nicht in einer edlen Wirkſamkeit geſucht, ſondern in der Befriedigung aller Begierden. Nicht Aufgaben gilt es zu erfüllen, ſondern Gelüſten Genüge zu leiſten. Nicht auf wertvolle Lebensarbeit und Tüchtigkeit iſt es abgeſehen, ſondern auf Genüſſe. Ein Glückſeligkeitsbegriff alſo, der die Auflöſung der ſittlichen Ordnung und die Umwertung aller Werte bedeutet. Nicht die Einhaltung, ſondern die Mißachtung der hergebrachten Lebensordnung macht die Menſchen glücklich.[1]) Die ſittlichen Normen werden als widernatürliche, von Menſchen herrührende Satzungen gekennzeichnet, während die natürliche Ordnung dem Menſchen nahelege, ſeinen Trieben freien Lauf zu laſſen. Mit einer teleologiſchen Lebensanſchauung hat ein ſolcher Glückſeligkeitsbegriff nichts gemein.

Mit ganz anderen Mitteln will Sokrates die Glückſeligkeit erſtrebt wiſſen. Im Gegenſatz zum ſophiſtiſchen Naturalismus ſieht er den Weg dazu einzig und allein in einer

[1]) Gorg. 472 d. 482 e ff. 492 c. Polit. 344 a. – Vgl. S. Kriegbaum, Der Urſprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anſchauungen. Paderborn 1913.

ſittlichen Lebenshaltung. Nicht die Zügelloſigkeit, ſondern die Tugend macht glückſelig. Die Glückſeligkeit bleibt auch jetzt noch das Ziel; hier teilt Sokrates den Standpunkt der Sophiſten und lehrt in dieſem Sinne ebenfalls, daß die Menſchen von Natur aus nach dem Guten und Angenehmen, nach Glück und Luſt ſtreben. Nur iſt er der Überzeugung, daß der Weg zum wahrhaft Guten und zur wahren Glückſeligkeit durch ein tugendhaftes Leben bezeichnet wird.[1]) Sein Glückſeligkeitsbegriff iſt nicht ein naturaliſtiſcher, ſondern ein ethiſcher. Ein eigentlicher Zweckgedanke dagegen wird von ihm ebenſowenig herangezogen, wie von den Sophiſten. Das Endziel des Lebens erweiſt ſich nicht als Erfüllung einer Aufgabe, ſondern als Befriedigung menſchlicher Wünſche, nicht als Vollendung, ſondern nur als Beſeligung. Sokrates will den Glückſeligkeitsgedanken zwar mit Hilfe der Tugend, aber nicht auch mit Hilfe des Zweckbegriffes konſtituieren.

Plato dagegen verdeutlicht das Weſen des Guten durch Verwendung eines wirklichen Zweckgedankens. Ordnung und Maß (τάξις καὶ κόσμος) gelten als Prinzipien alles Guten, alle Lebenstätigkeit hat ihren Wert und ihre Güte darin, daß ſie nicht dem Zufall überlaſſen, ſondern auf ein beſtimmtes Ziel hingelenkt wird und ſo dazu dient, ein Werk von beſtimmter Beſchaffenheit auszuführen. Man denke, ſo lehrt Plato, an den Maler, den Baumeiſter, den Schiffsarchitekten und an die Handwerker überhaupt. Keiner betätigt ſich aufs Geratewohl, alle ſteuern auf ein Ziel los und fügen deshalb die Teile nach einer beſtimmten Ordnung zuſammen, ſo daß das Ganze ein geordnetes, nach einem vernünftigen Plane geformtes Gebilde darſtellt. In analoger Weiſe ſuchen andere Künſte unſern Leib in eine gute Verfaſſung zu bringen. Ordnung und Maß alſo ſind es, was einem Hauſe, einem

[1]) Xenoph. Mem. I 6, 9. 10. IV 5, 8 ff. 8, 6. Vgl. M. Heinze, Der Eudämonismus in der griechiſchen Philoſophie. Des VIII. Bandes der Abhandlungen der philoſophiſch-hiſtoriſchen Klaſſe der Königl. Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften No. VI. Leipzig 1883. 743 ff. H. Maier, Sokrates. Tübingen 1913. 306 ff.

Schiffe, unſerm Leibe das Merkmal des Guten verleiht, während die Unordnung der Grund der Schlechtigkeit iſt. Soll es mit der Seele anders ſein? Wie der Leib der Ordnung Kraft und Geſundheit verdankt, ſo die Seele Rechtſchaffenheit und Geſittung. Die der Seele entſprechende Ordnung aber wird Geſetz genannt.[1]) Die Ordnung iſt ſonach in der Tat das Prinzip alles Guten; Lebendes und Lebloſes, Materielles und Geiſtiges, Leib und Seele, jedes Sein führt ſeine Güte auf die ihm eigene immanente Ordnung zurück. Auch die Seele wird durch die Ordnung gut oder geſittet.[2]) — Hier tritt alſo eine Denkweiſe auf, die vom Eudämonismus weſentlich verſchieden iſt. Nicht mehr ein menſchliches Glückſeligkeitsſtreben bildet den Ausgangspunkt, ſondern ein ideelles oder gedankliches Moment; nicht mehr ein ſubjektives Verlangen, das Befriedigung erheiſcht, ſondern eine in der Natur der Dinge liegende Idee, die verwirklicht werden ſoll. Alles Gute beſteht darin, daß ein von der Natur intendierter Seinszuſtand realiſiert wird. Nicht mehr als das Beglückende und Beſeligende erſcheint nunmehr das Gute, ſondern als das Gedachte und Bezweckte; nicht mehr als Befriedigung eines Willens, ſondern als Verwirklichung eines Gedankens; nicht mehr die Beziehung zu einem Strebevermögen, ſondern zu einer Erkenntniskraft, einer denkenden und ordnenden Vernunft wird jetzt im Guten erkannt. Eine teleologiſche Betrachtungsweiſe macht ſich geltend; das Gute iſt die Ausführung eines Planes, die Erfüllung eines Zweckes. Und zwar handelt es ſich um Zwecke von ausgeſprochen äſthetiſcher Beſchaffenheit. Die Erfüllung von Zwecken geſtaltet ſich nicht ſo faſt zu einer Entfaltung und Vollendung von Anlagen und Lebenskeimen, als zur Herſtellung richtiger Verhältniſſe. Nicht ſo faſt das Merkmal der Vollkommenheit gelangt mit dieſem Zweckbegriff zum Ausdruck, als das des Richtigen (ὀρθός), Ordnungsmäßigen (τεταγμένον, κεκοσμημένον, κόσμιον), Geſetzmäßigen (νόμιμον).

Danach iſt es auch nicht mehr zweifelhaft, welchem Vorbilde Plato mit dieſer Auffaſſung folgt. Sowohl die ſprach-

[1]) Gorg. 503 d–504 d. 506 d e. — [2]) Gorg. 506 c–e. Rep. IV 441 e

liche Form (κοσμος, κόσμιον, κοσμιότης) wie der gedankliche Gehalt weist auf die Pythagoreer hin, ein sicheres Zeichen, daß diese Lehre, obschon ebenfalls im „Gorgias" vorgetragen, wirklich platonisch und nicht etwa sokratisch ist. Auf Erden und im Himmel, unter den Göttern und unter den Menschen ist der Bestand der Dinge, so lehrt Plato mit den „Weisen",[1]) durch Ordnung und Einheit, Gesittung und Rechtschaffenheit bedingt; und im nämlichen Atemzuge betont er, daß geometrische Verhältnisse in der sichtbaren wie in der unsichtbaren Welt von großer Bedeutung sind.[2]) Auch Plato will also ästhetische und mathematische Denkweise zusammenfassen und gleich den Pythagoreern alles Sein auf ästhetisch-mathematische Verhältnisse und damit auf Ordnung und Harmonie zurückführen. Ästhetisch-mathematisch fällt deshalb auch der Zweckbegriff und die Idee des Guten aus. Während Sokrates das sittliche Leben auf die Glückseligkeit und hiemit auf einen greifbaren Inhalt bezieht, verwendet Plato, wie mit Recht bemerkt wurde, mit seinen ästhetisch-mathematischen Verhältnissen formale Prinzipien,[3]) führt sonach in die ethische Erörterung einen vom sokratischen Eudämonismus stark abweichenden Gesichtspunkt ein.[4])

Auf Aristoteles ist dieser ästhetisch-mathematische Zweckbegriff nicht übergegangen.[5]) Obschon auch er der ästhetischen Phantasie an dem Aufbau des Weltganzen einen

[1]) Nach O. Apelt (Platons Dialog Gorgias. Übersetzt und erläutert. Leipzig 1914. 179) sind damit „wohl vor allem Pythagoras und Empedokles gemeint." S. Max Pohlenz, Aus Platos Werdezeit. Berlin 1913. 152 ff. — [2]) Gorg. 508 a. — [3]) Th. Gomperz, a. a. O. II. 2. Aufl. Leipzig 1903. 273. — [4]) Demgemäß ist die in neuester Zeit zu wiederholten Malen ausgesprochene Anschauung, daß die platonische Ethik, abgesehen vom Heiligkeitsgedanken, keinerlei pythagoreische Einflüsse verrate (H. Gomperz, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen. 2. A. Jena 1915. 41; A. Busse, Deutsche Literaturzeitung. 1915. 2629), zu berichtigen. — [5]) Dagegen scheint Aristoteles in seinen jüngeren Jahren sich mit der Idee des Guten der pythagoreisch-platonischen Auffassung angeschlossen zu haben, vorausgesetzt, daß uns, wie zumeist angenommen wird, in gewissen Bruchstücken wirklich Teile von Jugendwerken des Aristoteles erhalten sind. A. Dyroff, Über Aristoteles' Entwicklung. Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg 1913. 86. Vgl. E. N. II 5, 1106 b 29. Vgl. auch Hans Meyer, Platon und die aristotelische Ethik. München 1919. 26 ff.

nicht geringen Anteil zugeſteht, die mathematiſche Seite der Dinge vollauf zu würdigen weiß, ja zuweilen ganz in der Sprache jener platoniſch-pythagoreiſchen Denkrichtung redet,[1]) ſo fällt doch ſein Zweckbegriff anders aus, als derjenige Platos. Die Zwecktätigkeit beſteht nicht mehr in einer Verwirklichung äſthetiſch-mathematiſcher Proportionen, ſondern in einer Entwicklung und Vervollkommnung von Anlagen und Fähigkeiten. Während Plato ſich den Vorgang in der Weiſe vorſtellt, daß nach äſthetiſch-mathematiſchen Geſetzen Teile zu einem Ganzen zuſammengefügt werden, denkt Ariſtoteles an eine Entfaltung von Seinsformen, die ſich zunächſt im Zuſtande des Keimhaften oder Unentwickelten befinden. Nimmt dort der Hergang den Charakter der Zuſammenſetzung, ſo hier den der Entfaltung oder Entwicklung an. Der ariſtoteliſche Zweckbegriff iſt nicht mehr äſthetiſch-mathematiſcher, ſondern rein metaphyſiſcher Natur. Sind bei Plato Teile und Ganzes die beiden Pole, zwiſchen welchen ſich die Zwecktätigkeit bewegt, ſo bei Ariſtoteles Unentwickeltes und Entwickeltes, Anlage und Vollkommenheit. Entſpricht dem platoniſchen Zweckbegriff das Richtige, ſo dem ariſtoteliſchen das Vollkommene.

Doch kennt Plato den Zweckbegriff auch in einer Form, an die Ariſtoteles unmittelbar anknüpfen konnte. Alles in der Welt, ſo urteilt bereits Plato, hat ſeine beſondere Beſtimmung, iſt zur Erfüllung eines Zweckes (ἔργον) angelegt. So dienen die Augen zum Sehen, die Ohren zum Hören, uſw. Und die Volkommenheit (ἀρετή) eines jeden Weſens beſteht darin, daß es zur Verwirklichung ſeines Daſeinszweckes geeignet iſt, hierzu die nötige Verfaſſung mitbringt. Auch die menſchliche Seele hat ihre eigene Aufgabe, iſt dazu beſtimmt, zu leben, zu herrſchen, zu überlegen, uſf., auch ſie muß zur Erfüllung ihrer Aufgabe im Beſitz der notwendigen Vollkommenheit oder Tüchtigkeit ſein; und als dieſe der Seele entſprechende Vollkommenheit erkennt Plato wieder die Rechtſchaffenheit.[2])

Daß dieſe Gedankenreihe der ariſtoteliſchen Lehre vom

[1]) Met. XIII 3, 1078 b 1. — [2]) Rep. I 352 e — 353 e.

Lebensziel Anknüpfungspunkte darbietet, ist sofort ersichtlich. Die Lehre, daß alles Wirkliche seine Bestimmung hat, die als Beispiele gewählten leiblichen Organe, die Ausdehnung der Zweckidee auf die höchste Lebensform, die menschliche Seele, die Angabe sodann, daß die Erfüllung des Lebenszweckes an eine entsprechende Vollkommenheit gebunden sei, all diese Züge gehen bis auf die charakteristische Ausdrucksweise (ἔργον, οἰκεία ἀρετή) auf Aristoteles über.[1]) Zugleich erfährt aber die platonische Lehre eine charakteristische Umgestaltung. Dies vor allem insofern, als bei Aristoteles nicht mehr die Seele, sondern der Mensch Träger der höchsten Lebensaufgabe ist. Von der rein geistigen Welt Platos versetzt sich Aristoteles abermals in die gegebene Wirklichkeit, um das Wesen des Menschen nicht in der Seele allein, sondern in der Verbindung von Seele und Leib zu erblicken. Nicht bloß gegenüber der Transzendenz der Idee des Guten, sondern auch gegenüber Platos Bestreben, das Wesen des Menschen bloß in die geistige Seele zu verlegen, hält sich der Philosoph an die reale Menschennatur. Doch wird sich später zeigen, daß Aristoteles diesen Standpunkt nicht vollkommen durchführt und nicht jede Spur der platonischen Auffassung der Menschennatur verwischt.

Sodann dringt Aristoteles noch in einem anderen Punkte merklich über Plato hinaus, nämlich, was die Einheit des Lebenszieles angeht. Zwar betont auch Plato, daß die verschiedenen Tugenden einen einzigen Zweck darstellen,[2]) scheint aber gleichwohl die verschiedenen Funktionen der menschlichen Seele zu keiner vollen Einheit zusammenzufassen.[3]) Aristoteles hingegen führt, geleitet von einem starken Einheitsbedürfnis, die Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens mit Bestimmtheit auf eine umfassende Idee zurück, nämlich auf den obersten Zweck des Vernunftwesens. Während sich Plato begnügt, zwischen den verschiedenen Wesensteilen ein harmonisches Verhältnis herzustellen, erkennt Aristoteles in der Vielheit der Elemente die Wesensein-

[1]) I 6, 1098 a 15. II 5, 1106 a 15. — [2]) Leg. III 693 c. Laches 198 a. — [3]) Rep. I 353 d.

heit.[1]) Steigert Plato weder das Verhältnis zwiſchen Seele und Leib noch dasjenige zwiſchen den Seelenteilen zur Weſenseinheit, ſo faßt Ariſtoteles all dieſe Elemente im Begriff des Vernunftweſens zu einem einheitlichen Sein zuſammen.

So hat in der Auffaſſung des letzten Zieles von der Sophiſtik bis Ariſtoteles eine tiefeinſchneidende Entwicklung ſtattgefunden. Von einem ſtark ausgeprägten Eudämonismus iſt die griechiſche Ethik zu einer ſtreng teleologiſchen Denkrichtung übergegangen. Das höchſte Gut wird nicht mehr in einer Befriedigung von Begierden, ſondern in einer Erfüllung einer Aufgabe und in der Verwirklichung einer Idee gefunden. Am weiteſten war die Sophiſtik von einer ſolchen Denkweiſe entfernt. Aber auch Sokrates denkt noch vollkommen eudämoniſtiſch; nur gibt er dem höchſten Gute einen viel vornehmeren Inhalt, als der ſophiſtiſche Naturalismus. Erſt Plato und Ariſtoteles ſehen im höchſten Gute nicht mehr bloß den Zuſtand der Befriedigung, ſondern vor allem den der Vollkommenheit. Im übrigen kommt das allgemeine Verhältnis zwiſchen beiden Denkern auch in dieſer Frage zur Geltung. Während Plato im Anſchluß an die Pythagoreer zum Teil eine äſthetiſch-mathematiſche Auffaſſung hegt, denkt Ariſtoteles rein metaphyſiſch; und während Plato ſeinem hochgeſpannten Idealismus folgt, bleibt Ariſtoteles im Bereich der realen Wirklichkeit. Ein geſchichtlicher Überblick beſtätigt daher vollauf, was Ariſtoteles eingangs bemerkt, daß ſich nämlich die Menſchen je nach ihrem Bildungsgrade und nach ihrer allgemeinen geiſtigen Verfaſſung vom letzten Ziel verſchiedene Vorſtellungen machen. Mögen alle das Verlangen nach einem glückſeligen Daſein miteinander teilen, ſo fällt der Glückſeligkeitsbegriff doch ſehr verſchieden aus, je nachdem er unter der Herrſchaft zügelloſer Begierden oder einer erhabenen Lebensanſchauung zuſtande kommt.[2]) Auch die Verſchiedenheit metaphyſiſcher Standpunkte gibt darum einen Ausſchlag; anders urteilt Plato im Anſchluß an ſeine Ideenlehre, anders Ariſtoteles auf

[1]) S. unten 47 f. — [2]) I 2, 1095 a 20.

Grund seiner immanenten Teleologie. Die Lehre vom höchsten Gut und von der höchsten Lebensaufgabe bezeichnet daher den Punkt, wo die Metaphysik des Aristoteles am deutlichsten in seine Ethik hereinragt.[1]) Für das Verhältnis zwischen Plato und Aristoteles kommt auch in Betracht, daß beide Denker in Bezug auf das religiöse Moment auseinandergehen. Erhält nach Plato das Leben seinen Wert in der Verähnlichung mit Gott, so daß das Gute als das Gottgewollte und Gott wohlgefällige erscheint,[2]) so nimmt Aristoteles das religiöse Merkmal wenigstens nicht ausdrücklich in seinen Zweckbegriff auf, kennzeichnet vielmehr das höchste Gut auch in diesem Sinne als ein bloß menschliches Gut, als die Erfüllung eines Lebens-, nicht eines Weltzweckes.[3]) So durch und durch ideal sich die aristotelische Anschauung vom letzten Ziele gegenüber dem sophistischen Naturalismus gestaltet, im Vergleich mit dem platonischen Idealismus hat sie das Gepräge der Nüchternheit. Nur da, wo Aristoteles, wie sich zeigen wird, dem Leben nicht ein ethisches, sondern ein intellektuelles Ziel setzt, den Lebenszweck und die Vollendung des Vernunftwesens nicht in die Tugend, sondern in die Betrachtung der reinen und göttlichen Wahrheit verlegt, läßt sich der Nachklang des platonischen Idealismus deutlich vernehmen.[4])

4. Glückseligkeit und Tugend.

So unverkennbar sich nun Aristoteles zur Bestimmung der Glückseligkeit einen eigenen Weg bahnt, und so deutlich er sich der Selbständigkeit seines Vorgehens bewußt ist, so wenig möchte er den Anschluß an traditionelle Anschauungen vollständig verlieren, am allerwenigsten, wo mehr oder minder allgemein geteilte Überzeugungen in Frage stehen. Mit all-

[1]) Ähnlich L. Filkuka, Die metaphysischen Grundlagen der Ethik des Aristoteles. Wien 1895. 106 f. Vgl. Arleth, a. a. O. 60 f. — [2]) Leg. IV 716 c. — [3]) W. W. Jäger, Das Ziel des Lebens in der griechischen Ethik von der Sophistik bis Aristoteles. Neue Jahrbücher für klassisches Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und Pädagogik. 1913. 1. Abt. 704. — [4]) Jäger, a. a. O. 705.

gemein geteilten Auffaſſungen möchte Ariſtoteles hier wie ſonſt im Einklang bleiben. Wenn es etwa allgemein üblich iſt, dreierlei Güter zu unterſcheiden, nämlich äußere, leibliche und ſeeliſche Güter, und das höchſte Gut in der letzten Klaſſe zu ſuchen[1]), ſo ſtellt Ariſtoteles mit Genugtuung feſt, daß ſich ſeine Löſung im Rahmen dieſer allgemeinen Auffaſſung hält. Hat er doch das höchſte Gut in eine ſeeliſche Tätigkeit verlegt; eine ſeeliſche Tätigkeit aber gehört nun einmal der Seele an.[2]) Auch im übrigen glaubt Ariſtoteles mit ſeiner Begriffsbeſtimmung allen Forderungen gerecht zu werden, die man an die Glückſeligkeit zu ſtellen pflegt. Wenn nämlich die Glückſeligkeit bald in der Tugend, bald in der Einſicht, bald in der Weisheit geſucht, außerdem mehr oder minder ein Zuſtand angenehmer Empfindungen und äußerer Wohlfahrt vorausgeſetzt wird, ſo möchte Ariſtoteles keine dieſer Anſchauungen, die ſich teils eines zahlreichen, teils eines zwar geringen, aber auserleſenen Anhangs erfreuen, in allen Stücken verwerfen, ſondern einer jeden eine berechtigte Seite abgewinnen. Vor allem will er jenen nicht eigentlich widerſprechen, die die Glückſeligkeit in der Tugend erkennen. Nur hält er es für geboten, den Gedanken näher zu beſtimmen, die Tugend nicht als einen Zuſtand der Ruhe, ſondern als eine Quelle der Tätigkeit zu faſſen. Als einen tätigkeitsloſen oder ſchlafähnlichen Zuſtand vermag ſich Ariſtoteles die Glückſeligkeit nicht zu denken. Nicht ſchon die Tugend als ſolche, ſondern erſt die Betätigung derſelben macht die Glückſeligkeit aus. Wie in Olympia die Schönſten und Stärkſten nicht ſchon an ſich mit dem Ehrenkranz ausgezeichnet werden, ſondern erſt, wenn ſie gerungen haben und aus dem Wettkampf ſiegreich hervorgegangen ſind, ſo wird man auch ſonſt der Güter und Gaben des Lebens erſt durch ein entſprechendes Handeln teilhaftig.[3]) Nur in dieſem Sinne pflichtet Ariſtoteles der Anſchauung bei, daß die Glückſeligkeit durch die Tugend begründet wird. Von da aus gelangt er dann unmittelbar dazu, auch die Luſt zur

[1]) Leg. III 697 b. Vgl. 724 a. IX 870 b. Noch andere Nachweiſe bei Hans Meyer a. a. O. 49. — [2]) I 8, 1098 b 12. — [3]) I 9, 1098 b 22.

Glückſeligkeit in Beziehung zu bringen. Hat doch das tugendhafte Leben auf Grund ſeiner Natur das Merkmal des Angenehmen oder Luſtvollen, ſo daß Gefühle der Luſt oder Freude mit ihm auf das Engſte verknüpft ſind.[1]) Während die große Maſſe ihre Luſt von Dingen erwartet, die nicht von Natur aus angenehm ſind, ſchöpfen die Tugendhaften ihre Freude aus dem wirklich Angenehmen, eben aus dem ſittlich guten oder tugendhaften Leben. Zwiſchen Luſt und Gegenſtand beſteht kein innerer Widerſtreit mehr; der Tugendhafte ſucht ſeine Freude in Dingen, die ihrer Natur nach Quellen der Freude ſind. Ein tugendhaftes Leben bedarf deshalb der Freude nicht als einer fremden Zugabe, ſondern trägt dieſelbe in ſich ſelbſt. Das tugendhafte Leben iſt daher nicht bloß das edelſte und beſte, ſondern auch das freudenvollſte, das es gibt.

So verſteht Ariſtoteles in ſeinem Glückſeligkeitsbegriff verſchiedenartige Elemente miteinander zu verſchmelzen, indem er ſowohl der ethiſchen wie der hedoniſtiſchen Auffaſſung der Glückſeligkeit einen brauchbaren Gedanken entnimmt. Im Grunde ſteht er vollkommen auf dem Boden der ethiſchen Auffaſſung. Ohne Einſchränkung eignet er ſich die Lehre an, daß die Glückſeligkeit durch die Tugend begründet wird, mit der näheren Beſtimmung jedoch, daß hierbei die Tugend nicht im Zuſtand der Ruhe, ſondern der Tätigkeit ins Auge zu faſſen ſei. Die tätige Tugend macht nach Ariſtoteles das Weſen der Glückſeligkeit aus. Damit verbinden ſich von ſelbſt Empfindungen der Freude, ſofern der Tugend von Natur aus eine beglückende oder beſeligende Kraft innewohnt. Nicht bloße Luſt oder Freude iſt die Glückſeligkeit, ſondern beglückende oder beſeligende Tugend. Den Weſenskern der Glückſeligkeit bildet die Tugend; doch geht in unmittelbarer Verbindung mit der Tugend auch die Luſt in die Glückſeligkeit ein. Später wird Ariſtoteles dieſes Verhältnis zwiſchen Tugend und Luſt ausführlich erörtern und gegenüber abweichenden Anſchauungen nach der einen wie nach der anderen Seite rechtfertigen. Vorderhand ſoll

[1]) I 9, 1099 a 7.

das Bild der Glückſeligkeit nur in Umriſſen gezeichnet werden.[1])

Zu beachten iſt nun, daß Ariſtoteles mit der Einführung der Tugend dem Gedankengang eine ganz neue Wendung gibt. Sollte der Glückſeligkeitsgedanke zunächſt nur von einem teleologiſchen Geſichtspunkte aus gewonnen werden, ſo tritt jetzt das ethiſche Moment hinzu. Nur dies, daß die Glückſeligkeit in der Erfüllung einer höchſten Aufgabe und damit in der Entfaltung einer höchſten Lebenstätigkeit beſteht, wurde früher feſtgeſtellt; ein ethiſcher Geſichtspunkt aber war hiermit noch nicht eingenommen. Von einer Vollkommenheit (ἀρετή) allerdings war die Rede, ſofern eine vollendete Lebensentfaltung von ſelbſt einen Zuſtand der Vollkommenheit bedeutet; allein der Tugendgedanke wurde noch nicht berührt. Von dem Gedanken der ſittlichen Tugend war der Ausdruck ἀρετή in jenem Zuſammenhange ſo weit entfernt, daß er überhaupt nicht etwas ſpezifiſch Menſchliches, ſondern den Begriff der Vollkommenheit im allgemeinſten Sinne bezeichnete, eine Vollkommenheit, die nicht bloß Menſchen, ſondern auch anderen Lebeweſen eigen iſt. Nicht bloß der Menſch, ſo hieß es, ſondern jedes Lebeweſen hat die ihm eigene Vollkommenheit (οἰκεία ἀρετή).[2]) Und wenn Ariſtoteles für die Möglichkeit Raum läßt, daß auch am Menſchen ſelber verſchiedene Arten der ἀρετή in Betracht kommen,[3]) ſo hat er, wie ſich aus ſpäteren Darlegungen ergeben wird, einerſeits die intellektuelle, andererſeits die ſittliche Vollkommenheit im Auge. Welche von dieſen beiden Arten der Vollkommenheit die höhere iſt, will er zunächſt nicht entſcheiden; er begnügt ſich mit der Feſtſtellung, daß die Glückſeligkeit in vollendeter Lebensentfaltung und in dieſem Sinne in der höchſten Vollkommenheit des Vernunftweſens beſteht. Die Glückſeligkeit wird zwar als höchſte Vollkommenheit charakteriſiert; der Tugendgedanke aber findet noch keine Verwendung. Gleichwohl geht Ariſtoteles alsbald dazu über, die ἀρετή im beſtimmteren Sinne zu nehmen. Dies, wenn er im Grunde der verbrei-

[1]) Raſſow, a. a. O. 72. — [2]) I 6, 1098 a 15. Vgl. II 5, 1106 a 15. — [3]) I 6, 1098 a 17.

teten Anſchauung zuſtimmt, daß die Glückſeligkeit ihren Grund in der Tugend hat. Jetzt bedeutet die ἀρετή nicht mehr die Vollkommenheit überhaupt, ſondern ſpeziell die ſittliche Tugend. Etwas anderes hatte ja die traditionelle Anſchauung bei der Zuſammenlegung von ἀρετή und Glückſeligkeit nicht im Auge. Ariſtoteles kennzeichnet denn auch dieſe ἀρετή mit der Ausübung des Guten und Schönen.[1]) Vollends jeder Zweifel muß weichen, wenn die ἀρετή durch einzelne Beiſpiele beleuchtet wird, nämlich durch die Gerechtigkeit und die Freigebigkeit.[2]) In der Tat iſt alſo jetzt nur noch an die ſittliche Tugend gedacht, nicht mehr an eine Vollkommenheit allgemeinerer Art; und in dieſer Faſſung behält Ariſtoteles den Begriff von nun an bei. Daß Glückſeligkeit und Tugend in dem dargelegten Sinne zuſammenfallen, die Glückſeligkeit ihrem eigentlichen Weſen nach in der Betätigung der Tugend beſteht, gilt fortan als ausgemacht. Die zunächſt offen gelaſſene Frage, ob die ſittliche Tugend oder eine Vollkommenheit anderer Art den Grund der Glückſeligkeit darſtellt, hat zwar keine ausdrückliche und formelle, wohl aber eine ſtillſchweigende und faktiſche Entſcheidung gefunden. Ohne Unterſuchung und ohne irgendwelche Begründung entſcheidet ſich Ariſtoteles vorderhand für die ſittliche Tugend, um dieſe Entſcheidung fortan ſeiner ganzen Ethik zugrunde zu legen. Erſt am Schluß des Werkes wird die Annahme, auf der alle weiteren Unterſuchungen ruhen, eine gewiſſe Einſchränkung erfahren; bis dahin wird jeder andere Gedanke ferngehalten. Die Betätigung der Tugend erſcheint als Zuſtand höchſter Vollkommenheit und Beſeligung; in dieſem Sinne bildet die Tugend den Grund und das Weſen der Glückſeligkeit.

Doch fragt es ſich, ob dieſe Beſtimmung alle Faktoren umfaßt, die bei der Begründung der Glückſeligkeit im Spiele ſind. Ariſtoteles begegnet nämlich auch noch in anderer Hinſicht einer althergebrachten Anſchauung, und zwar inſofern, als die Glückſeligkeit mehr oder minder auch mit äußeren Lebensverhältniſſen in Verbindung gebracht wird;

[1]) I 9, 1099 a 6. 13. 18. — [2]) 1099 a 10. 18.

und auch in dieſer Anſchauung entdeckt er einen berechtigten Kern. Vor allem bemerkt er, daß die Tugend ſelber an den Beſitz äußerer Güter gebunden iſt, da für einen Unbemittelten die Ausübung des Guten kaum möglich iſt oder wenigſtens nicht leicht fällt.[1]) Bedürfen wir doch zu edlen Handlungen vielfach der Freunde, des Reichtums und des politiſchen Einfluſſes. Sodann laſſen die verſchiedenſten Mißſtände, wie niedrige Herkunft, ausgeartete Kinder, körperliche Verunſtaltung, uſw., ein Gefühl der Glückſeligkeit nicht aufkommen, ſo daß manche die Glückſeligkeit geradezu mit äußerem Wohlergehen zuſammenfallen laſſen. Daran knüpft ſich dann die Frage, ob die Glückſeligkeit durch eine menſchliche Tätigkeit oder auf andere Weiſe erworben wird, ob ſie uns etwa durch eine göttliche Fügung oder durch einen glücklichen Zufall zuteil wird.[2])

Dem gegenüber hält Ariſtoteles einerſeits an der ethiſchen Auffaſſung der Glückſeligkeit entſchieden feſt. So wenig er die Einwirkung äußerer Verhältniſſe für bedeutungslos anſieht, ſo bleibt er doch dabei, daß die Glückſeligkeit ihren Grund vor allen Dingen in der Tugend hat. In der Hauptſache iſt die Glückſeligkeit nicht ein günſtiges Geſchick, ſondern des Menſchen eigenes Werk. Vor allem möchte er deshalb nicht nach platoniſcher Art[3]) im eigentlichen und ſtrengen Sinne die Glückſeligkeit für ein Geſchenk der Gottheit halten. Freilich, wenn überhaupt etwas, ſo hat die Glückſeligkeit Anſpruch darauf, als eine Gottesgabe zu gelten, da ſie das höchſte aller Lebensgüter iſt.[4]) Indeſſen braucht hierbei nicht angenommen zu werden, daß ſie in aller Form von der Gottheit verliehen wird; auch wenn dem nicht ſo iſt und die Glückſeligkeit durch menſchliches Tun und Trachten zuſtande kommt, erſcheint ſie als etwas wahrhaft Göttliches. Eine weitere Ausführung hierüber will Ariſtoteles einem anderen Zuſammenhange überlaſſen.[5]) Bei ſeiner Anſchau-

[1]) I 9, 1099 a 31. — [2]) 1099 b 9. — [3]) Men. 70 a. 99 e. 100 b. — [4]) I 10, 1099 b 11. — [5]) Wohl kaum mit Recht wurde dieſe Bemerkung von manchen ſo aufgefaßt, als wollte Ariſtoteles einer unangenehmen Frage ausweichen. Burnet, a. a. O. 46. Einmal würde eine ſolche Un-

ung, die in der Glückſeligkeit ein Werk der Tugend, nicht eines günſtigen Schickſals erblickt, bleibt er um ſo lieber, als darnach der Zugang zur Glückſeligkeit allen offen ſteht, die von der Natur nicht ſo vollſtändig verwahrloſt ſind, daß ſie keine ſittliche Lebenshaltung beobachten können. Je weniger die Glückſeligkeit von einem äußeren Geſchick abhängt, je mehr ſie Sache des Menſchen ſelber iſt, deſto mehr iſt ſie für alle erreichbar.[1]) Dieſer Umſtand iſt für Ariſtoteles ein Beweis, daß die Natur wirklich darnach verfährt. Von der Überzeugung erfüllt, daß die Natur alles ihren Zwecken anpaßt, zweifelt er nicht, daß dieſer Grundſatz auch im Menſchheitsleben zur Anwendung gelangt. Weil es beſſer und zweckmäßiger iſt, die Glückſeligkeit nicht dem Zufall, ſondern der Tugend anzuvertrauen, ſo ſteht es für Ariſtoteles feſt, daß die Lebensordnung in der Tat dementſprechend eingerichtet iſt. Gar das Höchſte und Erhabenſte dem Zufall zu überlaſſen, dünkt ihm unerträglich.

Andererſeits verſchließt ſich Ariſtoteles nicht der Erkenntnis, daß die Glückſeligkeit auch von äußeren Verhältniſſen abhängig iſt.[2]) Schon ſeine Definition bringt dieſe Beziehung zum Ausdruck, wenn ſie die Glückſeligkeit zwar ihrem eigentlichen Weſen nach in eine vollendete Tätigkeit verlegt, daneben aber auch noch eine andere Vorausſetzung fordert, nämlich das Merkmal der Dauer.[3]) Auf dieſe Beſtimmung greift nunmehr Ariſtoteles zurück,[4]) unter Hinweis darauf, daß die Schickſale des menſchlichen Lebens zahlreichen

---

terſuchung tatſächlich auf ein anderes, außerhalb der Ethik liegendes Gebiet führen, nämlich auf das der Metaphyſik; und dort hat der Philoſoph keineswegs hinter den Bergen gehalten, ſondern Anſchauungen entwickelt, die es verwehren, die Glückſeligkeit als ein wirkliches Geſchenk der Gottheit zu betrachten. Sodann macht er doch auch an unſerer Stelle kein Hehl aus dieſer ſeiner Anſchauung, gibt vielmehr hinlänglich zu verſtehen, daß er die Glückſeligkeit nur im übertragenen Sinne als etwas Göttliches bezeichnen will (Th. Gomperz, a. a. O. III. 193), nicht alſo, um ſie zu Gott in ein kauſales Verhältnis zu ſetzen, ſondern nur, um ihre einzigartige Erhabenheit und Würde zum Ausdruck zu bringen. — [1]) I 10, 1099 b 18. — [2]) 1099 b 27. — [3]) I 6, 1098 a 18. Eth. Eud. II 1, 1219 b 5. — [4]) I 10, 1100 a 5.

Wandlungen unterliegen, daß auch der Glücklichſte im hohen Alter noch, wie ein Priamus zeigt, vom ſchwerſten Unglück ereilt werden, und daß niemand in ſolcher Lage als glückſelig gelten kann. Allein, ſoll man es dann mit Solon halten und niemand vor dem Tode glücklich preiſen? Oder iſt es erſt recht ungereimt, den Menſchen dann glücklich zu preiſen, wenn er nicht mehr lebt, um ſo ungereimter, wenn man die Glückſeligkeit in eine Tätigkeit verlegt? Sollte aber mit Solons Ausſpruch nicht an den Verſtorbenen als ſolchen gedacht, ſondern beabſichtigt ſein, das Leben ſelig zu preiſen, aber erſt, wenn es der Gefahr der Schickſalsſchläge entrückt iſt, frei von Schwierigkeiten wäre auch dieſer Gedanke nicht. Iſt es denn ſicher, daß der Menſch mit dem Tode allen Übeln entrinnt? Oder wird auch der Verſtorbene noch irgendwie von den Freuden und Leiden des Lebens berührt, ſo gut, wie derjenige, der zwar das Leben, aber kein Bewußtſein hat? Wenn ja, dann kann jemand, der bis in ſein Alter hinein glücklich geweſen und als ſolcher geſtorben iſt, mit dem Schickſal ſeiner Nachkommen immer noch von allen möglichen Wechſelfällen getroffen werden. Und wäre es auch widerſinnig, anzunehmen, daß das Schickſal der Abgeſchiedenen auf unbegrenzte Zeit von dem der Hinterbliebenen beſtimmt wird, ſo iſt es nicht minder unglaubwürdig, daß derlei Zuſammenhänge überhaupt nicht beſtehen. Den Ausweg aus dieſen Schwierigkeiten glaubt Ariſtoteles gerade mit ſeiner ethiſchen Auffaſſung der Glückſeligkeit zu finden. Von dieſem Geſichtspunkte aus iſt er der Meinung, daß die Veränderlichkeit des Lebens nicht dazu nötigt, das Urteil darüber, ob jemand als glückſelig gelten darf, um jeden Preis bis zu ſeinem Tode zu verſchieben; vielmehr glaubt er, daß hiezu nur eine allzu hohe Einſchätzung der äußeren Umſtände verleiten kann.[1]) Freilich iſt die Glückſeligkeit ihrem Begriffe nach etwas dauerndes; jedoch muß man ſich hüten, hiebei zu ſehr an das äußere Schickſal zu denken; ſonſt wäre es in der Tat folgerichtig, niemand vor ſeinem Tode

[1]) Vgl. Burnet, a. a. O. 49.

ſelig zu preiſen. Ihren primären Grund hat die Glückſeligkeit nun einmal in einem tugendhaften Leben, während äußere Verhältniſſe nur von untergeordneter Bedeutung ſind. Dem tugendhaften Leben aber haftet das Merkmal der Dauer von ſelber an, ſo zwar, daß ſich in dieſer Hinſicht keine andere Betätigung, auch nicht das Wiſſen, mit der Tugend meſſen kann. Und ſo kommt jene Eigenſchaft, ſoweit dies überhaupt möglich iſt, der Glückſeligkeit unmittelbar auf Grund ihres ſittlichen Urſprungs zu; denn der Tugendhafte iſt gewohnt, das Gute dauernd zu vollbringen, die äußeren Geſchicke aber gelaſſen und würdig zu ertragen. Vermögen geringere Heimſuchungen ſein Glück überhaupt nicht zu trüben, ſo bleiben größere Mißgeſchicke allerdings nicht ohne Einfluß, da ſie Schmerzen verurſachen und die Tätigkeit hemmen. Aber auch hier wird der Glanz der Tugend die trüben Verhältniſſe durchſtrahlen, da der Tugendhafte auch große und viele Unglücksfälle ruhig hinnimmt, nicht aus Gefühlloſigkeit, ſondern aus edler und tugendhafter Geſinnung. Wird aber der Tugendhafte vom Schickſal begünſtigt, ſo iſt ſein Glück deſto größer, um ſo mehr, als er befliſſen iſt, von den Gaben des Schickſals einen guten Gebrauch zu machen. Und ſo kann der Tugendhafte ſeines Glückes niemals vollſtändig beraubt werden, da er niemals etwas Schimpfliches, ſondern ſtets das jeweils Beſte tut, wie ein tüchtiger Feldherr jederzeit die größten Erfolge zu erzielen weiß, die nach der Lage der Dinge möglich ſind. Einerſeits wird alſo der Tugendhafte niemals völlig unglücklich ſein, andererſeits freilich auch, ſolange er das Schickſal eines Priamus teilt, auch keine ungetrübte Seligkeit genießen. In dieſem Sinne und mit dieſer Einſchränkung hat die Glückſeligkeit die Neigung, zu beharren, erweiſt ſich alſo der Veränderung nur in einem begrenzten Maße zugänglich. Nur durch große und zahlreiche Widerwärtigkeiten wird ſie beeinträchtigt, dann allerdings, wenn überhaupt, ſo erſt nach längerer Zeit und durch ein andauernd günſtiges Geſchick wieder vollſtändig hergeſtellt. Nichts ſcheint darnach zu hindern, denjenigen als glückſelig zu bezeichnen,

der im Beſitz vollendeter Tugend und mit äußeren Gütern hinlänglich und auf die Dauer geſegnet iſt; dies wenigſtens inſoweit, als überhaupt ein Menſch glückſelig ſein kann.

So gelangt Ariſtoteles von ſeiner ethiſchen Denkrichtung aus zu einer Auffaſſung der Glückſeligkeit, die den Gedanken Solons modifiziert. Während letzterer das Urteil ganz von der endgültigen Geſtaltung der Dinge und hiermit von äußeren Verhältniſſen abhängig macht, legt Ariſtoteles den Schwerpunkt in das ſittliche Element hinein. Die äußeren Verhältniſſe, die Solon als ausſchlaggebend anſieht, bilden nach Ariſtoteles nur einen ganz untergeordneten Faktor. Die Bedeutung äußerer Umſtände wird zwar nicht vollkommen in Abrede geſtellt, aber doch zu Gunſten des ſittlichen Weſensgrundes der Glückſeligkeit erheblich eingeſchränkt. Ihrem eigentlichen Weſen nach fällt die Glückſeligkeit nicht mit äußerer Wohlfahrt oder glücklichen Verhältniſſen zuſammen, ſondern iſt durch die ſittliche Verfaſſung der Perſönlichkeit bedingt. Und auch das Merkmal der Dauer, das zum Begriff der Glückſeligkeit gehört, will Ariſtoteles in erſter Linie aus ihrem ethiſchen Charakter gewinnen. Zwar muß er einräumen, daß dieſe Seite der Glückſeligkeit zugleich auf äußere Verhältniſſe hinweiſt; allein in erſter Linie will er die Glückſeligkeit auch nach dieſer Seite in der Tugend verankern.[1]) Kurz, die Neigung, die Glückſeligkeit zu verſittlichen, auf eine ſittliche Grundlage zu ſtellen und aus ſittlicher Lebenshaltung zu erklären, gelangt zum ſtärkſten Ausdruck. Wie die Luſt, ſoweit ſie in die Glückſeligkeit eingeht, der Tugend eingegliedert und nicht etwa als ein vollkommen ſelbſtändiges Element an die Seite geſtellt wurde, ſo werden jetzt auch die äußeren Verhältniſſe als ein Faktor charakteriſiert, der neben der Tugend nur eine ganz nebenſächliche Rolle ſpielt.

Soll jedoch die Eigenart der ariſtoteliſchen Denkweiſe vollkommen erfaßt werden, ſo darf auch in dieſem Punkte ein Blick auf die geſchichtliche Stellung des Philoſophen

[1]) Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis. Ed. Heylbut. Berolini 1889. 20, 9.

nicht unterbleiben. Der allgemeinere Gedanke, daß die Glückſeligkeit durch die Tugend entſteht, war der griechiſchen Ethik längſt geläufig und bezeichnete insbeſondere, wie bereits hervorgehoben wurde, einen Hauptbeſtandteil der ſokratiſchen Ethik. Dabei iſt aber die Auffaſſung des Sokrates keineswegs die nämliche, wie die des Ariſtoteles. Soweit ſich auch Sokrates mit ſeiner ſittlichen Lebensanſchauung vom Naturalismus der Sophiſten entfernt, den Utilitarismus, den Verſuch, das Gute als das Nützliche zu deuten, hat er doch mit ihnen gemein: der Gedanke, daß das Gute ſeinem Begriffe nach über ſich ſelbſt hinausweiſt, die Beziehung zu einem höheren Zwecke einſchließt, mit dem Nützlichen, Brauchbaren oder Zweckdienlichen zuſammenfällt, wird mit äußerſter Zähigkeit feſtgehalten. Gut ſein heißt, gut zu etwas ſein.[1]) Im übrigen tritt dieſer Nützlichkeitsgedanke in zwei Schattierungen auf, in der des Utilitarismus im engeren Sinne und in der des Hedonismus, ſofern das ſittlich Gute bald als das Nützliche oder Vorteilhafte,[2]) bald als das Angenehme oder Luſtbringende[3]) gedeutet wird. In dem einen wie in dem anderen Fall macht die ſokratiſche Erklärung den ſittlichen Wert einer Handlung von ihren Folgen abhängig und ſtellt ſo den Gedanken einer „Erfolgsmoral“ in voller Nacktheit dar. Das Gute wird nicht ſeiner ſelbſt willen erſtrebt, ſondern des Nutzens, der Befriedigung oder Beſeligung wegen. Zu beachten iſt allerdings, daß Sokrates daneben auch ganz anderen Auffaſſungen Raum gegeben hat; ſo, wenn er in dem ergreifend ſchönen Geſpräche im Gefängnis die Unverletzlichkeit und Heiligkeit der Pflicht verteidigt, deren Übertretung unter keinen Umſtänden für erlaubt hält, welches auch immer die Folgen ſein mögen,[4]) wenn er ferner nicht das Leben als ſolches, ſondern nur das gute Leben, die Tugend oder Rechtſchaffenheit als den

[1]) Mem. III 8, 3. 6 f. Gorg. 474 d. — [2]) Prot. 330 d. Mem. IV 6, 8. Zahlreiche Nachweiſe bei Heinze, Der Eudämonismus in der griechiſchen Philoſophie. Des VIII. Bandes der Abhandlungen der K. Sächſiſchen Geſ. der Wiſſ. No. VI. Leipzig 1883. 732 ff. — [3]) Prot. 351 b c. 353 d – 354 d. Gorg. 474 d ff. — [4]) Kriton 49 a ff.

Gegenſtand höchſter und unbedingter Wertſchätzung betrachtet.[1]) Folgt hier Sokrates einfach dem gewöhnlichen Bewußtſein, ſo hat er es dort mit einer Theorie zu tun, mit dem Verſuch, das ſittlich Gute zu erklären; und bei dieſem Verſuche lehnt er ſich trotz aller ſonſtigen Gegenſätzlichkeit an die Sophiſten an. Folgt er doch wie ſie einer rein praktiſchen Lebensrichtung. Gleich den Sophiſten geht auch Sokrates nicht auf theoretiſche Kenntniſſe, ſondern auf praktiſche Zwecke aus, das Gute oder Nützliche iſt auch für ihn das Ziel aller Beſtrebungen. Daß alle nach Glück und Seligkeit und in dieſem Sinne nach Vorteil und Luſt, nach dem Guten und Angenehmen ſtreben, will auch ihm als eine offenkundige Tatſache erſcheinen.[2]) Nur iſt er im Gegenſatz zu den Sophiſten überzeugt, daß dieſes Ziel nicht durch eine ſchrankenloſe Herrſchaft der Begierden, ſondern durch eine ſittliche Lebenshaltung erreicht wird. So vollſtändig er das Ziel mit den Sophiſten teilen will, was den Weg angeht, trennt er ſich von ihnen. Das wahrhaft Gute und Angenehme iſt die Tugend, ein rechtſchaffenes Leben begründet wahres Glück und wahre Seligkeit.[3]) Das ſittlich Gute iſt daher das wahre Nützliche und Luſtbringende.[4]) So glaubt Sokrates gerade im Hinblick auf das von den Sophiſten dem Leben geſetzte Ziel die Gültigkeit der ſittlichen Vorſchriften erweiſen zu können. Während die Sophiſten Geſetz und Natur, Sittlichkeit und Seligkeit auseinanderreißen,[5]) will Sokrates die Seligkeit durch Einhaltung der ſittlichen Ordnung erreichen und ſo zwiſchen beiden einen inneren Zuſammenhang herſtellen. Je einſeitiger die Sophiſten den Nützlichkeitsintereſſen nachgehen, deſto mehr will Sokrates zeigen, daß dieſe Intereſſen durch einen ſittlichen Lebenswandel gewahrt

[1]) a. a. O. 48 b. 53 c. 54 b. — Von der Anſchauung erfüllt, daß Sokrates nur eudämoniſtiſche und utilitariſtiſche Vorſtellungen hegt, läßt ſich Heinze (736 ff.) zu gewaltſamen Umdeutungen verleiten. Es iſt ausſichtslos, den Pflichtgedanken, der auch bei Sokrates keineswegs vollſtändig fehlt (*προσήκοντα*, *δέοντα*), im Sinne einer Nützlichkeitsmoral umdeuten zu wollen. Vgl. Heinrich Maier, a. a. O. 312. Hans Meyer, a. a. O. 25 2). — [2]) Gorg. 468 b c. — [3]) Gorg. 470 e. 477 a. 478 b. — [4]) 469 b. 472 e. 479 c. 509 b. — [5]) 474 c. 482 e ff.

werden. So kommt es zwar zu einer engen Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit, im übrigen aber zu einer utilitariſtiſchen Geſtaltung dieſes Verhältniſſes, d. h. zu einer Auffaſſung, die in der Tugend das Mittel, in der Glückſeligkeit den Zweck erkennen will, einer Auffaſſung, die auch noch auf Plato übergegangen iſt;[1]) und hier iſt der Punkt, wo Ariſtoteles wieder eine neue Anſchauung begründet. Der Gedanke einer oberſten Lebensaufgabe, den Ariſtoteles in die Ethik einführt, bringt es mit ſich, daß das Verhältnis zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit eine andere Geſtalt annimmt. Das ſittlich Gute iſt jetzt nicht mehr das Nützliche, ſondern die Erfüllung eines letzten Zweckes, die Tugend bedeutet nicht mehr das Mittel zu einem höheren Zweck, ſondern eine höchſte Vollkommenheit, eine Vollkommenheit, die in ſich ſelbſt den letzten Zweck und den Höhepunkt des Lebens enthält. Nicht mehr das Nützliche oder Vorteilhafte iſt das ſittlich Gute, ſondern das Seinſollende (δέον) oder Pflichtgemäße, dasjenige, welches ſeiner ſelbſt wegen (τοῦ καλοῦ ἕνεκα)[2]) zu geſchehen hat, wie Ariſtoteles beſonders in ſeiner ſpeziellen Tugendlehre nicht genug betonen kann.[3]) Zunächſt kehrt ſich dieſe Darſtellung des Sittlichen unverkennbar gegen die Sophiſtik, welche die Einhaltung der ſittlichen Ordnung nicht auf deren inneren Wert, ſondern auf phyſiſchen Zwang[4]) und menſchliche Schwäche gründete.[5]) Aber auch der ſokratiſche Utilitarismus wird getroffen, da er gleichfalls das Sittliche des Pflichtcharakters beraubt. Auch gegen ihn iſt es gerichtet, wenn Ariſtoteles betont, daß das ſittliche Handeln (εὐπραξία) nicht mehr einem anderen Zwecke dient, ſondern ſeinen Zweck in ſich ſelber hat.[6]) Die Tugend iſt nicht mehr bloß Urſache

[1]) Rep. V 457 b. — [2]) Daß in dieſer Formel der Pflichtgedanke zum Ausdruck gelangt, hebt beſonders auch Barthélemy Saint-Hilaire hervor. Morale d'Aristote. t. II. Paris 1856. 47. Hingegen iſt Paul Rée (Τοῦ καλοῦ notio in Aristotelicis Ethicis quid sibi velit. Diss. Halis Saxonum. 1875) vergeblich bemüht, in dem «καλόν eine transzendente Beziehung feſtzuſtellen. — [3]) S. unten. — [4]) Rep. II. 359 a b. II 360 c. — [5]) Gorg. 492 a b. — [6]) VI 2, 1139 b 3 5. 1140 b 7. Polit. VII 3, 1325 b 21. – Mit dem Geſagten ſteht kaum im Widerſpruch, wenn es III 5, 1112 b 33 heißt:

der Glückſeligkeit, ſondern Weſensgrund; die Glückſeligkeit braucht nicht erſt zum Guten hinzuzukommen, ſondern iſt mit ihm bereits gegeben.[1]) Die Glückſeligkeit wird nicht bloß mit der Tugend in kauſalen Zuſammenhang gebracht, ſondern nahezu identifiziert. Die Tugend iſt der Grund der Glückſeligkeit nicht mehr, weil ſie das Nützliche iſt, ſondern weil ſie die Erfüllung der höchſten Lebensaufgabe und den Zuſtand höchſter Vollendung darſtellt. Die Tugend bezeichnet nicht ſo faſt den Weg zur Glückſeligkeit; vielmehr fühlt ſich der Menſch im Beſitz der Tugend unmittelbar glückſelig. In der Tugend ſelbſt gelangt das Leben zum Abſchluß und zur Ruhe, in ihr ſelber findet das vernünftige Weſen ſeine Vollendung und ſeine Beſeligung. Den allgemeinen Gedanken, daß die Tugend glückſelig macht, hat Ariſtoteles mit Sokrates gemein; im übrigen aber gibt er dem Verhältnis auf Grund ſeines teleologiſchen Tugendbegriffs einen anderen Charakter. —

Wie ſchon bemerkt, verfolgt Ariſtoteles mit den bisherigen Darlegnngen nur den Zweck, einen Umriß der Glückſeligkeitslehre zu bieten. Darnach gilt es, das Geſagte weiter auszuführen und zu vertiefen. Den Inhalt des Glückſeligkeitsbegriffes zu entwickeln, in ſeine Beſtandteile zu zerlegen, iſt die Aufgabe der folgenden Darlegungen. Zwei Beſtandteile der Glückſeligkeit kommen nach dem Vorausgehenden für Ariſtoteles in Betracht, ein weſenhafter und

---

αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα; denn offenbar werden hier nur die einzelnen Handlungen (πράξεις), nicht aber die ſittliche Lebensführung (εὐπραξία), höheren Zwecken untergeordnet. Die einzelnen Handlungen laſſen ſich unter verſchiedenen Geſichtspunkten betrachten. Werden ſie in ihrer ſittlichen Beſchaffenheit, als ſittlich gute oder pflichtmäßige Handlungen ins Auge gefaßt, ſo weiſen ſie nicht auf einen höheren Zweck hin, erſcheinen vielmehr als Handlungen, die ihrer ſelbſt wegen verrichtet werden. Anders dagegen, wenn an den konkreten oder einzelnen Zweck gedacht wird, der durch eine Handlung erreicht werden ſoll; derſelbe fällt ungezählte Male über die Handlung hinaus. Vgl. I 1, 1094 a 4. So erſtrebt etwa die Sorge für die Geſundheit einerſeits einen außerhalb des Handelns liegenden Zweck, andererſeits charakteriſiert ſie ſich als ein pflichtmäßiges Handeln und damit als etwas ſeiner ſelbſt wegen Seinſollendes. Vgl. Stewart I 267. — [1]) I 9, 1099 a 15.

untergeordneter, nämlich die Tugend und die Luſt. Allerdings wurden auch entſprechende äußere Verhältniſſe bis zu einem gewiſſen Grade als eine Bedingung der Glückſeligkeit anerkannt; doch will ſich Ariſtoteles über dieſe Seite der Sache nicht weiter verbreiten. Nur von Tugend und Luſt als den Elementen der Glückſeligkeit ſoll fortan die Rede ſein. In erſter Linie und weitaus am ausführlichſten naturgemäß von der Tugend, da ſie als der eigentliche Kern und Weſensgrund der Glückſeligkeit erkannt wurde, die Luſt aber nur als eine unmittelbare Folge oder Begleiterſcheinung der Tugend an der Glückſeligkeit beteiligt iſt. Der Tugend ſind deshalb die folgenden Ausführungen faſt ausſchließlich gewidmet, die Tugendlehre füllt die ariſtoteliſche Ethik oder Glückſeligkeitslehre weitaus zum größten Teil aus. Die ariſtoteliſche Ethik erweiſt ſich als eine Glückſeligkeitslehre, deren wichtigſter Beſtandteil die Tugendlehre iſt. In der ausgeſprochenen Abſicht, das Weſen der Glückſeligkeit zu erläutern, geht Ariſtoteles zu einer weitausholenden und tiefgreifenden Unterſuchung der Tugend über.[1]) Wenn er daneben den Eintritt in die Tugendlehre auch mit einem politiſchen Intereſſe motiviert, nämlich mit dem Willen, der Wiſſenſchaft vom Staate einen Dienſt zu erweiſen, da es Aufgabe des Staates ſei, die Bürger zur Tugend zu erziehen,[2]) ſo gliedert er auf ſolche Weiſe die Tugendlehre nur noch einem anderen Zuſammenhang ein, eben der Wiſſenſchaft vom Staate. In keinem Falle tritt der griechiſche Philoſoph unmittelbar an die ethiſche Materie heran; unmittelbarer Gegenſtand iſt einerſeits nicht die Moral, ſondern die Glückſeligkeit, andererſeits nicht das rein ſittliche, ſondern das ſtaatliche Leben.

Dabei ſpricht es Ariſtoteles jetzt, beim Übergang zur Tugendlehre, zum erſten Male aus, daß es eine doppelte Tugend gibt, nämlich eine intellektuelle und eine ethiſche. Zur erſteren gehört etwa die Weisheit und die Einſicht, zur letzteren die Freigebigkeit und die Mäßigkeit.[3]) Der Unterſchied iſt dadurch bedingt, daß der Vernunft eine doppelte

[1]) I 13, 1102 a 5. — [2]) 1102 a 7. — [3]) I 13, 1103 a 3.

Tätigkeit eigen ist, eine solche, die ausschließlich in ihr selbst verläuft, lediglich vom denkenden Verstande vollzogen wird, und eine andere, die auf Geheiß der Vernunft von anderen Kräften ausgeführt wird.[1]) Dort betätigt sich die Vernunft als solche, hier das Vernunftwesen. Früher hat es Aristoteles unentschieden gelassen, ob es verschiedene Arten der Tugend oder Vollkommenheit gibt; statt dessen hat er sich mit der Bemerkung begnügt, daß gegebenenfalls nur die höchste Tugend oder Vollkommenheit die Glückseligkeit zu begründen vermag.[2]) Später sodann hat Aristoteles zwar keine ausdrückliche, aber doch eine tatsächliche Entscheidung getroffen, sofern er seinen Ausführungen stillschweigend die Annahme zugrunde legt, daß die Glückseligkeit ihren Grund speziell in der sittlichen Tugend hat. Die sittliche Tugend also scheint ihm von da an als die höchste Vollkommenheit des vernünftigen Wesens zu gelten. Eine Begründung wurde bisher dieser Annahme nicht zuteil. Jetzt nun, nachdem die Frage, ob es mehrere Arten der Tugend gibt, entschieden ist, jetzt, nachdem intellektuelle und ethische Tugend einander in aller Form gegenübergestellt sind, scheint Anlaß zu bestehen, zur Frage, welche von beiden Tugenden die höhere ist, ausdrücklich Stellung zu nehmen. Und wenn es Aristoteles wie bisher, so auch in der Folge als ausgemacht betrachten sollte, daß speziell die sittliche Tugend als höchste Vollendung des Menschen und als Quell der Glückseligkeit anzusehen ist, so möchte nunmehr eine Rechtfertigung dieser Entscheidung erwartet werden. In Wirklichkeit ist auch jetzt von all dem nicht mit einem Worte die Rede. Ohne zu jener Frage irgendwie Stellung zu nehmen, und ohne alle Begründung setzt Aristoteles nach wie vor voraus, daß gerade die sittliche Tugend die Vollendung des Menschen und den Grund der Glückseligkeit darstellt. Erst am Ende des Werkes wird diese Voraussetzung, wie schon bemerkt, eine gewisse Einschränkung erfahren.

[1]) 1103 a 1. — [2]) I 6, 1098 a 17.

Die Tugend.

I. Die Tugend im allgemeinen.

1. Die Tugend in ihrer Beziehung zur Vernunft.

a) Wesen der Tugend.

Die Tugendlehre wendet sich zunächst der Tugend im allgemeinen zu. Das Wesen der Tugend überhaupt soll vor allen Dingen allseitig erörtert und ergründet werden. Dabei wird die Untersuchung abermals streng analytisch ausfallen. Wie das Ganze der aristotelischen Ethik, so nimmt auch die Tugendlehre durchaus analytischen Charakter an. Wie die Glückseligkeit, so soll auch das Wesen der Tugend zergliedert, in seine Bestandteile auseinandergelegt werden. Das einheitliche und innerste Wesen der Tugend wurde im Vorausgehenden bereits bestimmt, dadurch nämlich, daß die Tugend mit der höchsten Lebensaufgabe des Menschen in unmittelbare Verbindung gebracht wurde. In der sittlichen Tugend hat ja Aristoteles jene Vollkommenheit erblickt, die durch die Erfüllung des höchsten Lebenszweckes bedingt ist. Auf solche Weise ist zwischen Tugend und Menschennatur der engste Zusammenhang hergestellt. Die Tugend wird aus der tiefsten Idee der Menschennatur heraus begriffen, ist in den Mittelpunkt des menschlichen Wesens hineingestellt. Tugend und Menschennatur sind Korrelate; die Tugend verwirklicht den Zentralgedanken der Menschennatur, führt den Menschen seiner vornehmsten Be-

ſtimmung und ſeiner letzten Vollendung entgegen. Kurz, die Beziehung zur tiefſten Idee und zur höchſten Beſtimmung des Menſchen macht das Weſen der Tugend aus. Dieſes einheitliche Weſen der Tugend ſoll jetzt in ſeine Elemente zerlegt werden, und zwar dadurch, daß jene Beziehung zur Menſchennatur als eine Zuſammenfaſſung mehrerer Teilbeziehungen erkannt wird. Steht die Tugend zum Ganzen der Menſchennatur in Beziehung, ſo ſchließt dies von ſelbſt auch die Beziehung zu den Teilen der Menſchennatur ein. Entſprechend den Teilen der Menſchennatur gewinnt ſo Ariſtoteles folgende Teilbeziehungen. Vor allem ſteht die Tugend in Beziehung zur Vernunft. Bildet doch gerade für griechiſche Denkweiſe die Vernunft das beherrſchende Element, ja das Weſen der Perſönlichkeit. Die Tugend, die Vollendung der Perſönlichkeit, muß daher vor allem das Werk der Vernunft ſein. In zweiter Linie ſtellt Ariſtoteles eine Beziehung zum freien Willen feſt. Sittliches Handeln erſcheint ihm weſentlich auch als Ausfluß der freien Entſchließung. Zuletzt hat nach Ariſtoteles auch das Gefühlsleben Anteil an der Tugend. Auch ohne Gefühle und Affekte, ohne Luſt und Freude vermag ſich der griechiſche Philoſoph ein Tugendleben nicht zu denken. Drei verſchiedene Teilbeziehungen ſind deshalb, weil für das allgemeine Weſen der Tugend charakteriſtiſch, zu erörtern.[1])

Jene Seite der Tugend, die helleniſcher Geiſtesrichtung zu allererſt entgegentritt, iſt, wie ſchon angedeutet, die Beziehung zur Vernunft. Ein Werk der Vernunft wird in der Tugend unter allen Umſtänden erkannt, welch beſondere Faſſung auch der Gedanke annehmen mag. Auf die Spitze getrieben hat den Gedanken Sokrates, in der Meinung, das Weſen der Tugend mit der Beziehung zur Ver-

[1]) Burnets Meinung, die Analyſe des Tugendbegriffes mit der Urſachenlehre des Ariſtoteles in Verbindung bringen zu dürfen, ſo zwar, daß die Lehre von der rechten Mitte die formale Urſache, die Lehre vom Willen die Wirkurſache, die Lehre von den Gefühlen die Materie der Tugend zum Gegenſtande hätte (108. 110. 288), findet, wie der Autor ſelbſt geſtehen muß, in der Darſtellung des griechiſchen Philoſophen keine Grundlage.

nunft erſchöpfen zu können. Die Tugend ſoll nur ein Werk der denkenden Vernunft, nur Wiſſen (ἐπιστήμη), nur Einſicht (φρόνησις) ſein.[1]) Wo das Wiſſen, die richtige Erkenntnis des Guten iſt, da iſt auch das entſprechende Verhalten oder die Tugend; denn wer das Gute als das erkennt, was es wirklich iſt, wird ſich durch keinerlei Begierden und ſonſtige Widerſtände von der Bahn des Guten abbringen laſſen. Das Wiſſen bürgt dafür, daß das Gute geſchieht, begründet durch ſich allein die Tugend. Sokrates iſt ſich bewußt, mit dieſer Lehre zur allgemeinen Überzeugung in Gegenſatz zu treten. Scheint es doch nicht zweifelhaft zu ſein, daß die Menſchen ungezählte Male gegen beſſeres Wiſſen handeln, das Richtige zwar erkennen, aber nicht ausführen. Dennoch läßt ſich Sokrates von ſeiner Meinung nicht abwendig machen, ſondern bleibt dabei, daß die Macht der Begierden niemals ſtärker iſt, als die des Wiſſens. Wo das Wiſſen einmal iſt, iſt es im Menſchen wirklich die herrſchende Macht. Der Wiſſende läßt ſich in ſeinem Handeln durch nichts anderes beſtimmen, das Laſter hat ſeine Wurzel nicht in ſchlechten Begierden, ſondern in der Unwiſſenheit.[2]) Ihren Grund hat dieſe Zuſammenlegung von Wiſſen und Tugend in dem ſokratiſchen Utilitarismus. Deckt ſich das Gute mit dem Nützlichen, dann iſt die Ausführung des Guten durch die richtige Erkenntnis ſichergeſtellt; denn dann tut der Menſch ebenſo unfehlbar das Gute wie das Nützliche. Soweit das Nützliche in Betracht kommt, wird in der Tat das menſchliche Handeln durch die Erkenntnis eindeutig beſtimmt; ſtets geht der Menſch ſeinem Vorteil, nicht aber ſeinem Schaden nach. Handelt er gleichwohl zu ſeinem Schaden, ſo muß er das Opfer eines Irrtums ſein. Im Grunde die nämliche Denkrichtung iſt es, wenn Sokrates das ſittliche Handeln mit anderen Lebenstätigkeiten vergleicht. Daß das Wiſſen dem Handeln immer wieder die Richtung vorſchreibt und zugleich der Perſönlichkeit einen dauernden Charakter verleiht, dient der ſokratiſchen Erwägung durchweg als Ausgangspunkt. Wer das Bauweſen er-

[1]) VI 13, 1144 b 19. 28. — [2]) Prot. 352 b ff. 355 a. 357 a ff. VII 3, 1145 b 23.

lernt hat, ist ein Baumeister, wer die Tonkunst, ein Tonkünstler, wer die Arzneikunde, ein Arzneikundiger, usf. Und so macht allenthalben das Lernen oder Wissen die Tüchtigkeit oder das Können des Menschen aus: Tüchtig ist der Mensch auf dem Gebiete, wo er Kenntnisse hat.[1]) Dieses Verhältnis glaubt nun Sokrates auch auf das sittliche Gebiet übertragen zu dürfen: Wer das Rechte erlernt hat, ist ein Gerechter und handelt gerecht.[2]) Wieder beruht also der Intellektualismus des sokratischen Tugendbegriffes auf einer Verwechslung, nämlich auf dem Unvermögen, das sittliche Handeln von anderen Lebenstätigkeiten zu unterscheiden. Bei der Ausübung eines Berufes liegt es allerdings in der Natur der Sache, daß das Wissen mehr oder minder die Bürgschaft eines entsprechenden Handelns bietet, da ein solches Handeln von den Interessen des Handelnden gefordert wird. Nutzbringender Tätigkeit wird freilich durch das Wissen eine feste Bahn vorgeschrieben; die Annahme, daß es sich mit dem sittlichen Handeln ebenso verhält, begründet den Intellektualismus des sokratischen Tugendbegriffes, die Lehre, daß das Wissen oder die Vernunfttätigkeit auch schon die Tugend ausmacht. Wieder kommt deshalb die Erwägung auf eine Verwechslung des sittlich Guten mit dem Nützlichen hinaus.

Anders gestaltet sich das Verhältnis zwischen Vernunft und Tugend bei Plato. Mag sein, daß der Intellektualismus des Sokrates vorerst übernommen wird,[3]) mit der Zeit scheidet er auf der Grundlage der platonischen Psychologie von selber aus. Je mehr die Vernunft aufhört, für sich allein das Wesen der Seele zu bilden, je mehr statt dessen der Gedanke der Dreiteilung Gestalt annimmt, desto mehr erhält auch die Tugend eine breitere, über die Vernunft hinausragende Grundlage. Nicht schon durch die Tätigkeit eines einzigen, des vernünftigen Seelenteils entsteht jetzt die Tugend, sondern erst durch ein Zusammenwirken aller Teile. Wie

[1]) Laches 149 d. — [2]) Gorg. 460 b. E. E. I 5, 1216 b 7. H. Gomperz, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen. Jena 1915. 95. Wildauer, I 41. — [3]) Derf., II 190.

eine gesunde Staatsordnung nicht schon durch die Vorzüge eines einzigen Standes begründet wird, sondern die richtige Verfassung aller Stände zur Voraussetzung hat,[1]) so ist auch zur Gesundheit oder Tüchtigkeit der Seele die Mitwirkung sämtlicher Teile gefordert.[2]) Die platonische Tugend nimmt den Charakter eines harmonischen Verhältnisses zwischen den verschiedenen Seelenteilen an,[3]) verteilt sich also im Gegensatz zur sokratischen Tugend auf eine Mehrheit von Seelenteilen oder Seelenkräften. Die ästhetische Gestaltung des Tugendbegriffes ist es, was bei Plato über eine bloße Vernunftherrschaft hinausführt. Die sokratische Definition wird in aller Form preisgegeben, die Tugend nicht mehr als ein Wissen oder eine Einsicht, sondern als ein Zustand, eine Beschaffenheit oder Verfassung (ἕξις) der menschlichen Seele bestimmt; und das Wissen wird ausdrücklich auf ein bloß leitendes oder normierendes Prinzip reduziert, dadurch nämlich, daß die Tugend als eine dem Wissen entsprechende Seelenverfassung charakterisiert wird.[4]) Das Wissen oder die vernünftige Einsicht macht also nicht mehr das Wesen der Tugend aus, sondern bildet nur noch eine unentbehrliche Voraussetzung. Die Tugend fällt nicht mehr mit der Einsicht zusammen, ist aber nicht möglich ohne sie.[5]) — Ungefähr der nämlichen Auffassung wie mit dem Gedanken der ἕξις, folgt Plato, wenn er die Tugend als eine Charaktereigenschaft (ἦθος) bestimmt.[6]) In dem einen wie in dem andern Falle hat Plato im Unterschiede von Sokrates dem Tugendbegriff eine Gestalt gegeben, an die Aristoteles anknüpfen konnte. Der Gedanke der ἕξις wird von ihm bereitwillig übernommen, jedoch auf eine neue psychologische Grundlage gestellt. Die Tugend wechselt abermals ihren Träger. Zwar stehen einander auch bei Aristoteles verschiedene Teile der menschlichen Seele oder Natur gegenüber, und wieder ist es Sache der Tugend, zwischen den verschiedenen Seelen- oder Wesensteilen das

[1]) Rep. IV 420 b. VII 519 e. — [2]) Rep. IV 441 d. Tim. 89 e. — [3]) Rep. IV 443 d e. — [4]) VI 13, 1144 b 21–24. — [5]) Phaed. 69 b. Rep. IX 591 b. — [6]) Polit. 308 e. Leg. VII 792 d e.

richtige Verhältnis herzuſtellen; allein die Teile ſind nicht mehr die nämlichen. Hält Plato drei Seelenteile auseinander, ſo ſtellt Ariſtoteles einander nur noch Vernunft und vernunftloſe Natur gegenüber. Aber nicht bloß der Träger, auch das Verhältnis ſelbſt, das durch die Tugend verwirklicht werden ſoll, hat ſeinen Charakter geändert. Während Plato vor allem von einer äſthetiſchen Betrachtungsweiſe erfüllt iſt, dem Verhältnis weſentlich das Merkmal des Harmoniſchen verleihen will, ſieht Ariſtoteles in der Tugend vor allem ein Verhältnis der Über- und Unterordnung. Die Vernunft ſoll gebieten, und die vernunftloſe Natur ſoll ſich ihren Geboten unterwerfen.[1]) Die Vernunft iſt nicht bloß ein denkendes, ſondern auch ein gebietendes Prinzip. Iſt der vernünftige Seelenteil zum Herrſchen, ſo der vernunftloſe zum Gehorchen beſtimmt; und die Tugend kommt dadurch zuſtande, daß in dieſer Beziehung der Forderung der Natur zu ihrem Rechte verholfen wird. Die Vernunft begründet auch bei Ariſtoteles die Tugend, aber nicht mehr als ein bloß erkennendes Prinzip, wie bei Sokrates, auch nicht mehr als eine weſentlich harmoniſierende Kraft, wie bei Plato, ſondern als der gebietende und beherrſchende Teil der Menſchennatur. Normierendes und leitendes Prinzip iſt die Vernunft bei Ariſtoteles, wie bei Plato, aber doch nicht in der nämlichen Weiſe. Hat ſie bei Plato als der vornehmſte Seelenteil das Recht, gleichſam den Ton anzugeben und die übrigen Seelenteile mit ſich in Einklang zu bringen, ſo iſt ſie bei Ariſtoteles dazu beſtimmt, die übrige Menſchennatur zu durchdringen und zu erfüllen. Nicht ein bloßer Ausgleich ſoll hergeſtellt werden, ſondern eine Vernunftherrſchaft in einem einheitlichen Weſen. Träger der Tugend iſt nicht mehr die Vernunft, aber auch nicht mehr das Verhältnis der verſchiedenen Seelenteile zu einander, ſondern das Vernunftweſen; die Tugend iſt die vernunftgemäße Haltung und Verfaſſung der Perſönlichkeit. Durch Plato wenigſtens angebahnt wird dieſe Anſchauung durch Ariſtoteles zur vollen Geltung gebracht.

[1]) I 13, 1103 a 3.

b) Entſtehung der Tugend.

Hand in Hand mit der Stellung der Vernunft haben ſich auch die Anſchauungen über die Entſtehungsweiſe der Tugend geändert. Plato und Ariſtoteles müſſen folgerichtig auch in dieſer Frage anders urteilen, als Sokrates, da einer Charaktereigenſchaft eine andere Entſtehungsweiſe entſpricht, als einem Wiſſen. Doch ſpielt in die Wandlung, die ſich auf ſolche Weiſe vollzieht, noch ein breiterer hiſtoriſcher Hintergrund herein, weshalb die Darlegung noch etwas weiter zurückgreifen muß.

In der Frage, wie die Tugend entſteht, ſtanden einander von jeher zwei Hauptrichtungen gegenüber. Der Streit drehte ſich darum, ob die Tugend von Natur aus beſteht, mehr oder minder auf einer natürlichen Anlage beruht, oder ob ſie durch menſchlichen Fleiß erworben wird. Iſt die Tugend ein Geſchenk der Natur oder iſt ſie das Werk menſchlicher Anſtrengungen? Der erſte Anſtoß zu dieſer Frageſtellung geht offenbar von der vorſokratiſchen Naturphiloſophie aus, ſpeziell von dem Gegenſatz zwiſchen φύσις und νόμος, der insbeſondere in der Atomiſtik eine Rolle ſpielt.[1]) Die Frage iſt, inwieweit die Dinge mit ihren Eigenſchaften einer objektiven Außenwelt oder realen Natur angehören, und inwieweit ſie einer menſchlichen Auffaſſung oder Annahme entſpringen. Während die Dinge an ſich, ihrem realen Sein nach, auf Atome und leere Zwiſchenräume zurückgeführt werden, kommen ihnen die Eigenſchaften der Farbe, des Geſchmackes, uſw., angeblich auf Grund menſchlicher Vorſtellungen (νόμῳ) zu. Die Trennung von φύσις und νόμος bezweckt alſo, von den Dingen an ſich all das in Abzug zu bringen, was ſich als menſchliche Zutat erweiſt.[2]) Von der Naturphiloſophie wird das Problem auf die Ethik übertragen,[3]) und zwar zunächſt auf das Sittliche im objektiven Sinne. Wie gegenüber den Dingen der

[1]) Noch weiter zurück verfolgt den Gegenſatz J. Burnet, Law and nature in Greek Ethics. International journal of ethics. VII. 328 ff. — [2]) Demokrit. Fr. 9. 117. 125 Diels. Vgl. Philolaus. Fr. 9 Diels. — [3]) Burnet, a. a. O. 331 ff.

phyſiſchen Außenwelt, ſo erhebt ſich jetzt auch im Hinblick auf das Sittengeſetz die Frage, ob hier eine von Natur aus gültige Ordnung vorliegt, oder ob der Menſch ſelber der Urheber iſt. Geht der Unterſchied zwiſchen gut und böſe auf die Natur oder auf eine menſchliche Anordnung zurück? Archelaus, der Schüler des Anaxagoras, ſcheint der älteſte Denker zu ſein, von dem berichtet wird, daß er ſich mit jener Frage beſchäftigt hat, und zwar mit dem Ergebnis, daß der Unterſchied zwiſchen gut und böſe nicht auf die Natur der Dinge, ſondern auf menſchliche Feſtſetzung gegründet wird.[1]) In der Folge wurde jene Frage auch auf das Sittliche im ſubjektiven Sinne, nämlich auf die Tugend, bezogen; und ſo kommt es zur Frage, ob die Tugend eine Gabe der Natur oder ein Produkt menſchlicher Tätigkeit iſt, ob die Menſchen tugendhaft ſind auf Grund einer glücklichen Anlage, oder infolge eigener Bemühungen.[2]) Das eine Glied der Alternative bleibt hiebei nicht unverändert; der φύσις wird nicht mehr bloß der νόμος gegenübergeſtellt, ſondern auch die ἄσκησις, μελέτη und διδαχή. An ſich bezeichnen dieſe Ausdrücke keinen einheitlichen Begriff, da ja Übung und Unterweiſung nicht ein und dasſelbe ſind; wohl aber haben dieſe Begriffe den Gegenſatz zur Natur oder natürlichen Anlage miteinander gemein, und unter dieſem Geſichtspunkte allein kommen ſie vorderhand in Betracht. Bloß Natur und menſchliche Tätigkeit ſtehen einander gegenüber; weitere Unterſchiede werden vorerſt nicht gemacht. Übung und Unterweiſung ſollen alſo einander nicht gegenübergeſtellt werden, ſondern bilden innerhalb des Gegenſatzes ein einheitliches Glied. Die Frage iſt zunächſt nicht, ob die Tugend durch Übung oder durch Unterweiſung entſteht, ſondern nur, ob ſie durch die Natur oder durch menſchliche Tätigkeit zuſtande kommt. Demokrit etwa legt ſich die Frage in dieſem Sinne vor, um darauf die Antwort zu geben, daß im Durchſchnitt menſchliche Anſtrengungen an der Tugend einen größeren Anteil haben, als natürliche Anlagen.[3])

[1]) Diels, Fragmente der Vorſokratiker. 3. A. I. 411, 12. — [2]) Men. 89 a b. Soph. Elench 12, 173 a 11. — [3]) Fr. 242 Diels. E. Hardy, Der

Nächſt den Naturphiloſophen gehen die Sophiſten auf das ethiſche Problem ein, und zwar mit einem Ergebnis, mit dem das Schwergewicht erſt recht in die menſchliche Tätigkeit gelegt wird. Schon der Anſpruch, Lehrer der Tugend zu ſein, ſchloß dieſe Löſung in ſich, ſo daß es in ſophiſtiſchen Kreiſen geradezu ein Axiom war, daß die Tugend lehrbar ſei. Aber auch jetzt darf der Begriff nicht im engeren Sinne genommen werden, es darf nicht an ein Erlernen im Gegenſatz zur Übung oder Gewöhnung gedacht werden. Den Gegenſatz bildet vielmehr immer noch die Natur, und der Gedanke iſt, daß die Tugend durch perſönliche Anſtrengungen erworben wird, nicht aber ein Geſchenk iſt, das von der Natur den einen verliehen, den anderen vorenthalten wird.[1])

Auch Sokrates ſcheint dem Gedanken im allgemeinen noch keine beſtimmtere Faſſung zu geben, ſondern ſich mit der Lehre zu begnügen, daß die Tugend bis zu einem gewiſſen Grade auf entſprechenden Anlagen beruhen mag, in ihrer fertigen Geſtalt aber doch nur durch menſchliche Bemühungen zuſtande kommt.[2]) Und zum Teil iſt nicht einmal Plato über jenen Gegenſatz hinausgedrungen. Wieder bleibt es inſoweit bei dem Gedanken, daß die Tugend nicht von Natur aus beſteht, ſondern erſt allmählich entſteht, ſo zwar, daß jetzt dieſer Gedanke noch ſchärfer und einſeitiger hervorgehoben wird, als bei Sokrates. Moraliſche und intellektuelle Tüchtigkeit werden einander gegenübergeſtellt, mit der Angabe, daß nur erſtere durch menſchliche Übung und Gewöhnung bedingt iſt, nicht auch letztere. Damit will Plato keineswegs ſagen, daß die moraliſche Tüchtigkeit durch Übung und Gewöhnung, die intellektuelle aber durch Lernen und Belehrung entſteht; vielmehr handelt es ſich abermals nur um den Gegenſatz zwiſchen allmählichem Zuſtandekommen und urſprünglichem Vorhandenſein. Während intellektuelle Tüchtigkeit, das iſt der Gedanke, vor-

Begriff der Phyſis in der griechiſchen Philoſophie. Berlin 1884. 64 ff. — [1]) Prot. 323 c–324 a. 326 e–328 d. Men. 89 b c. — [2]) Mem. II 6, 39. III 9, 1 ff. 14. IV 1, 3 f. Laches 1902.

wiegend auf natürlichen Anlagen beruht, bilden sich moralische Tugenden erst allmählich durch eigene Bemühungen; während intellektuelle Vorzüge wie physische überhaupt in erster Linie von einer glücklichen Naturausstattung abhängen und daher im Grunde von Natur aus gegeben sind, erscheinen sittliche Vorzüge wesentlich als das Werk der Persönlichkeit. Kurz, nur der Gedanke der Entstehung überhaupt, nicht eine besondere Form derselben soll betont werden.[1])

Daneben aber ist inzwischen im Zusammenhang mit dem platonischen Tugendbegriff eine andere Bewegung in Fluß geraten. War einmal dem sokratischen Intellektualismus eine andere Bestimmung der Tugend gegenübergetreten, nämlich die Anschauung, daß die Tugend nicht ein Wissen, sondern eine Verfassung und Haltung des persönlichen Wesens ist, so mußte dadurch auch die Lehre vom Ursprung der Tugend berührt werden. Wurden einander bisher bloß die Natur einerseits, Übung und Belehrung andererseits gegenübergestellt, so ergibt sich jetzt eine weitere Alternative, die Frage nämlich, ob die Tugend durch Belehrung oder durch Übung entsteht. Von der Erkenntnis, daß die Antwort auf diese Frage verschieden ausfallen muß, je nachdem die Tugend so oder anders aufgefaßt wird, daß die Tugend nur dann durch ein bloßes Lernen erworben wird, wenn sie in einem Wissen besteht, sind die platonischen Dialoge erfüllt.[2]) Besteht aber die Tugend nicht in einem bloßen Wissen, sondern in einem Verhältnis der verschiedenen Seelenteile zu einander, so hängt sie nicht bloß von der Vernunft, sondern auch von dem Verhalten der übrigen Seelenteile ab. Nicht bloß auf die erkennende, sondern auch auf die begehrende Seite kommt es an, nicht bloß auf Kenntnisse, sondern auch auf die Richtung, welche die Seele in ihrem Wünschen und Wollen, in ihren Begierden und Affekten einhält. Dann aber bedarf es einer anhaltenden Übung und Erziehung, damit dem Wünschen und Wollen, den Be-

[1]) Rep. VII 518 d e. Vgl. 444 c e. Phaed. 82 b. — [2]) Prot. 361 a b. Men. 87 b c. 89 c d. 98 d.

gierden und Affekten auf die Dauer die Richtung zum Guten gegeben wird. Eine tugendhafte Lebenshaltung kann nur das Ergebnis andauernder Gewöhnung sein.[1]) Die Gewöhnung gewinnt daher im Zusammenhang mit dem platonischen Tugendbegriff eine ausschlaggebende Bedeutung. Auch im Anschluß an den Begriff des ἦθος stellt sich diese Auffassung ein. Hängt doch das ἦθος mit dem ἔθος zusammen; eine Charaktereigenschaft ist zumeist das Produkt einer Gewöhnung.[2]) Durch fortgesetztes Handeln wird nach und nach eine entsprechende Gesinnung hervorgerufen; die Ausübung des Guten macht tugendhaft, die Ausübung des Bösen lasterhaft.[3]) Wie etwa die Gesundheit, so wird auch die Gerechtigkeit durch Übung erworben und gesteigert.[4]) Durch gerechte und edle Handlungen wird ein entsprechender Habitus begründet und erhalten.[5])

So wird schon von Plato die Gewöhnung in einem Grade gewürdigt, daß in diesem Punkte der Schüler kaum über den Lehrer hinausdringen kann. In der Tat vermag sich Aristoteles in der Lehre, daß die Tugend durch Übung und Gewöhnung entsteht, im Wesen nur an Plato anzuschließen. Während intellektuelle Tüchtigkeit in der Hauptsache durch das Lernen erworben werden, sind sittliche Tugenden das Werk der Übung. Charaktereigenschaften oder Gewohnheiten, so heißt es abermals unter Hinweis auf den etymologischen Zusammenhang, gehen eben aus einer Gewöhnung hervor.[6]) Nur durch ein fortgesetztes Handeln wird ein Habitus erzeugt.[7]) Wie die Baukunst und das Zitherspiel durch Betätigung erlernt wird, so wird man durch Übung im Guten tugendhaft.[8]) Gerecht wird man durch Übung der Gerechtigkeit, mäßig durch Übung der Mäßigkeit, tapfer durch Übung der Tapferkeit.[9]) Nicht schon das richtige Erkennen, sondern erst das richtige Handeln macht tugendhaft. Ein Irrtum ist es darum, zu meinen, daß man durch Philoso-

[1]) Leg. II 653 a ff. I 643 b c. — [2]) Leg. VII 792 e. — [3]) Rep. IV 425 b c. — [4]) Rep. IV 444 c. — [5]) Rep. IV 443 e. Vgl. Leg. I 643 a ff. — [6]) II 1, 1103 a 15. — [7]) II 1, 1103 b 21. — [8]) 1103 a 33. [9]) 1103 b 1.

phieren über das Weſen der Tugend tugendhaft wird. Leute, die ſo verfahren, gleichen jenen Kranken, welche die Vorſchriften des Arztes aufmerkſam anhören, ohne ſich darnach zu richten; die einen erlangen nicht die Geſundheit des Leibes, die anderen nicht die der Seele.[1]) Belehrungen ſind nicht im Stande, für die Tugend zu gewinnen, ſondern machen nur auf ſolche Eindruck, die ſchon von guter Geſinnung erfüllt ſind.[2]) Sollen vernünftige Belehrungen ihre Wirkung tun, ſo muß die Seele des Zuhörers durch Gewöhnung bereits dem Guten zugetan ſein, wie ein Same nur dann aufgeht, wenn er auf gutes Erdreich fällt.[3]) Nicht auf die Belehrung, ſondern auf die Erziehung kommt alles an. Von Jugend auf muß deshalb der Menſch zum Guten erzogen werden.[4]) Und nicht bloß dies, auch der Erwachſene kann der erzieheriſchen Einwirkung nicht entbehren. Das ganze Leben lang muß deshalb der Bürger durch eigene Geſetze zum Guten angehalten werden.[5]) Das iſt denn auch die eigentliche Abſicht aller Geſetzgeber; und dadurch unterſcheiden ſich gute von ſchlechten Staaten.[6]) Kurz, wer tugendhaft werden ſoll, muß richtig gewöhnt und erzogen werden.[7])

Darnach verſteht ſich, daß keine Tugend ein Geſchenk der Natur ſein kann; denn während die von der Natur verliehenen Fähigkeiten ihren Betätigungen vorausgehen, wie etwa das Sehvermögen dem Sehen, der Gehörſinn dem Hören, werden Tugenden und künſtleriſche Fertigkeiten erſt erworben.[8])

Indeſſen bedarf der Gedanke, daß die Tugend durch einen Prozeß der Übung oder Gewöhnung entſteht, noch einer näheren Beſtimmung, wie ja mit dem Geſagten bereits angedeutet iſt. So ſcharf Ariſtoteles intellektuelle und moraliſche Vorzüge im Hinblick auf ihre Entſtehungsweiſe auseinanderhält, einen abſoluten Gegenſatz will er doch nicht feſtſtellen. Einerſeits heißt es von intellektuellen Vorzügen, daß ſie in der Hauptſache,[9]) alſo doch nicht vollkommen

[1]) 1105 b 12. — [2]) X 10, 1179 b 7. — [3]) 1179 b 23. — [4]) 1179 b 31. — [5]) 1180 a. — [6]) II 1, 1103 b 4. — [7]) X 10, 118 a 14. — [8]) II 1 1103 a 26. — [9]) τὸ πλεῖον. 1103 a 15.

ausschließlich durch Lernen erworben werden, andererseits wird bemerkt, daß an der Erlangung der Tugend auch die Belehrung einen Anteil hat.[1]) Der Vorgang der Übung macht die vernünftige Belehrung nicht überflüssig, sondern setzt sie positiv voraus, da nur eine von vernünftiger Erkenntnis geleitete Übung oder Tätigkeit zum erstrebten Ziele, nämlich zur Tugend führen kann. Nicht aus jeder, sondern nur aus entsprechender Tätigkeit geht die Tugend hervor, wie man auch nicht durch jedes, sondern nur durch ein richtiges Zitherspiel ein Zitherspieler wird.[2]) Nicht jedes, sondern nur das gute Handeln macht tugendhaft, während umgekehrt, ein fortgesetztes schlechtes Handeln den Zustand des Lasters zur Folge hat. Und deshalb bedarf das Handeln, wenn es wirklich zur Tugend führen soll, der Leitung durch die Vernunft. Sache der Vernunft oder richtigen Erkenntnis ist es, das Handeln in der rechten Weise zu steuern, ihm die Richtung zum Guten und damit zur Tugend zu geben. Wenn auch die vernünftige Erkenntnis nicht schon für sich allein die Tugend begründet, so ist sie doch hiezu unerläßlich. Die leitende oder normierende Tätigkeit bleibt der Vernunft; und unter diesem Gesichtspunkt bezeichnet Aristoteles die Vernunft als ὀρθὸς λόγος. Der ὀρθὸς λόγος bedeutet also die Vernunft, sofern sie auf Grund richtiger Erkenntnis dem sittlichen Handeln als Norm oder Richtschnur dient. Im Folgenden soll diese Vernunfttätigkeit nach Inhalt und Form näher charakterisiert werden.

c) Der ὀρθὸς λόγος.

Nach dem Gesagten ist bereits klar, daß der Ausdruck ὀρθὸς λόγος ein Sammelname ist, eine Vielheit von Denkfunktionen bezeichnet, so jedoch, daß diese vielen Funktionen sich auf ein einheitliches Objekt beziehen und deshalb eine geschlossene Gedankenwelt bilden. Alle Vernunfterkenntnisse, die zum sittlichen Handeln gehören, sind darin zusammengefaßt. Der ὀρθὸς λόγος ist der Inbegriff aller vernünftigen Einsichten, die von einer sittlichen Lebenshaltung vorausge-

[1]) 1103 b 12. — [2]) 1103 b 7.

ſetzt werden. Die Beziehung auf den gemeinſamen Gegenſtand verleiht dieſen Einſichten die innere Einheit. So verſchieden ſie auch in Bezug auf ihre beſonderen Inhalte ſein mögen, zuletzt haben ſie alle denſelben Gegenſtand und dasſelbe Ziel, nämlich das ſittlich Gute. Dieſer Einheit iſt die Aufmerkſamkeit des Philoſophen vor allem zugekehrt. Die Lehre vom [illegible] iſt von dem Beſtreben beherrſcht, die Vielheit der Erkenntniſſe, die dem ſittlichen Handeln zugrunde liegen, auf eine einheitliche Idee zurückzuführen. Mag die richtige Einſicht im einzelnen Falle noch ſo verſchiedene Inhalte aufweiſen, zuletzt gebietet ſie doch in allen Fällen ein und dasſelbe, nämlich das Gute; und dieſen gemeinſamen Gedanken will Ariſtoteles herausheben. Was denn das ſittlich Gute iſt, welch gemeinſamer und höchſter Gedanke zuletzt in allen ſittlichen Vorſchriften enthalten iſt, ſoll herausgefunden werden. Eine höchſte und letzte ſittliche Norm ſoll erkannt werden.[1]) Zunächſt erſcheint das ſittlich Gute, ſofern es der Inhalt der rechten Vernunfterkenntnis iſt, eben als das Vernunftgemäße; die ſittliche Norm deckt ſich mit dem Gebot der Vernunft. Allein mit einer ſo ausſchließlich formalen Beſtimmung iſt Ariſtoteles nicht zufrieden. Dem Vernunftgebote ſoll ein Inhalt gegeben werden; es ſoll ermittelt werden, was denn dieſes Gebot beſagt.

Zur Löſung dieſer Frage geht Ariſtoteles davon aus, daß gleich der Geſundheit auch die Tugend durch zweierlei Extreme bedroht wird, durch ein Zuviel und ein Zuwenig, durch ein Übermaß und einen Mangel. Durch gymnaſtiſche Übungen und durch den Genuß von Speiſen und Getränken wird bei richtiger Maßhaltung körperliche Kraft erworben und geſteigert, hingegen ſowohl durch ein zu geringes wie durch ein zu großes Maß geſchwächt. In ähnlicher Weiſe verlangt etwa auch das Weſen der Tapferkeit, daß einerſeits

[1]) So aufgefaßt ſcheinen die Abſchnitte 1103 b 26–1104 a 11 und 1104 a 11–27 nicht, wie Bucken will (Über die Methode und die Grundlagen der Ariſtoteliſchen Ethik. Progr. Frankfurt a. M. 1870. 15), am verkehrten Platze zu ſtehen; vielmehr iſt eine durchaus geradlinige Gedankenentwicklung zu erkennen.

die Feigheit, andererſeits die Verwegenheit vermieden wird, und gehört es zum Weſen der Mäßigkeit, ſich einerſeits von der Gefühlloſigkeit, andererſeits von der Ausgelaſſenheit fernzuhalten. Und ſo iſt die Tugend überhaupt durch die Einhaltung der richtigen Mitte bedingt.[1]) Alle Lebenstätigkeit erreicht ihre Vollendung, wenn ſie auf die richtige Mitte losſteuert, weshalb das Vollkommene allgemein als dasjenige beſtimmt wird, dem nichts hinzugefügt und von dem nichts hinweggenommen werden darf. Das Gleiche muß deshalb auch für die ſittliche Vollendung Geltung haben.[2]) Hierbei darf aber die Idee der rechten Mitte nicht mißverſtanden, nicht in einem mechaniſch-mathematiſchen Sinne genommen werden. Im Bereich der Sittlichkeit bedeutet die rechte Mitte nicht etwas von den beiden Extremen gleich weit Abſtehendes, auch nicht etwas für alle Individuen in gleicher Weiſe Gültiges. Während das arithmetiſche Mittel von den beiden Extremen gleich weit entfernt iſt, bedeutet die Tugend nur in dem Sinne eine richtige Mitte, daß ſie irgendwie zwiſchen zwei Extreme hineinfällt. Sowohl in objektiver, wie in ſubjektiver Hinſicht vermeidet die rechte Mitte im ethiſchen Sinne den Charakter des Schablonenhaften oder mathematiſch Gleichmäßigen. In erſterer Hinſicht liegt die Tugend ſchon an ſich, ihrer objektiven Beſchaffenheit nach, durchweg dem einen Extrem näher als dem andern. So iſt z. B. die Tapferkeit von der Feigheit weiter entfernt als von der Verwegenheit. Daher kommt es auch, daß gewöhnlich nur die Feigheit als Gegenſatz der Tapferkeit namhaft gemacht wird, ſofern jenes Extrem, das vom Richtigen durch den größeren Abſtand getrennt iſt, als Gegenſatz ſchlechthin betrachtet wird.[3]) In ſubjektiver Hinſicht ſodann bilden unſere Neigungen einen Faktor, durch den der Abſtand vom Richtigen auf der einen Seite vergrößert, auf der anderen verringert wird; denn je ſtärker die verkehrte Neigung iſt, deſto weiter ſind wir vom Richtigen entfernt.[4]) Jeder muß daher bemüht ſein, von ſolchen Nei-

[1]) II 2, 1104 a 10. — [2]) I 5, 1106 b 5. — [3]) II 8, 1108 b 35. — [4]) 1109 a 11.

gungen dadurch frei zu werden, daß er ihnen die entgegengesetzte Richtung zu geben und so nach und nach die rechte Mitte zu gewinnen sucht, wie man krummes Holz dadurch zu strecken sucht, daß man es auf die andere Seite biegt.[1]) Weil nun die Individuen in ihren Neigungen verschieden sind, die einen mehr nach dieser, die anderen mehr nach jener Seite streben, und weil sich deshalb der Abstand vom Richtigen auch nach Maßgabe individueller Verhältnisse gestaltet, so ist es nicht leicht, im einzelnen Fall genau anzugeben, wo das Richtige liegt. Schwer fällt es z. B., zu erkennen, in welcher Weise, zu welcher Zeit, aus welchem Anlaß und welchen Personen gezürnt werden soll. Darum preisen wir das eine Mal die Sanftmut dessen, der hinter dem Richtigen zurückbleibt, und rühmen ein anderes Mal demjenigen, der im Zürnen zuweit gegangen ist, eine charaktervolle Haltung nach. Und weil sich keine genaue Grenze ziehen läßt, wird nicht schon eine ganz geringfügige Abweichung von der rechten Mitte getadelt.[2]) Auch liegt es in der Natur der Sache, daß es der Fehltritte viele gibt, während das Richtige etwas Einziges ist. Ebenso verständlich ist es, daß die Pythagoreer das Schlechte mit dem Unbegrenzten, das Gute mit der Grenze zusammenlegen, wie es auch einleuchtet, daß das Böse leicht, das Gute schwer fällt.[3]) Wie es nur den Geübten gelingt, den Mittelpunkt des Kreises zu treffen, so hält es auch in sittlichen Dingen schwer, die rechte Mitte einzuhalten; und darum ist das Richtige oder Gute etwas Seltenes und Löbliches.[4])

So will Aristoteles den Gedanken gefaßt wissen, wenn er die rechte Mitte für die oberste Norm alles sittlichen Denkens und Handelns erklärt. Wie ohne weiteres erkennbar ist, knüpft diese Auffassung der Sittlichkeit viel mehr an volkstümliche Vorstellungen, als an wissenschaftliche Theorien an. Ja, zu bestimmten wissenschaftlichen Aufstellungen tritt Aristoteles mit seiner Lehre von der rechten Mitte in positiven Gegensatz. Von der Einsicht durchdrungen, daß zwischen ethischen

[1]) Vgl. Prot. 325 d. — [2]) II 9, 1109 a 30. — [3]) II 5, 1106 b 28. — [4]) II 9, 1109 a 24.

nd mathematiſchen Materien ein bedeutſamer Unterſchied beſteht, iſt Ariſtoteles beſtrebt, ethiſche und mathematiſche Erkenntniſſe einander ſcharf gegenüberzuſtellen; und mit dieſem Beſtreben wandelt der Philoſoph auf neuen Bahnen. Für Ariſtoteles iſt die Ethik nicht mehr bloß ein Syſtem allgemeiner Begriffe und Urteile, wie die Mathematik. Hat letztere nur allgemeine Wahrheiten zum Gegenſtande, ſo ſteigt das ſittliche Denken auch in die konkreten Verhältniſſe herab. Das ſittliche Bewußtſein ſoll nicht bloß ausſprechen, was im allgemeinen, ſondern auch, was im einzelnen Fall das Richtige iſt;[1]) und weil dies nicht mehr mit mathematiſcher Genauigkeit, ſondern nur ungefähr geſchehen kann, ſo unterſcheidet ich an dieſem Punkte das ſittliche Denken nicht bloß von ter Mathematik, ſondern von der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis überhaupt, wie ſie ſeit Sokrates aufgefaßt wird. Während ich das Wiſſen nach Sokrates nur auf das Allgemeine erſtreckt, dehnt ſich das ſittliche Denken nach Ariſtoteles auch auf das Einzelne aus. So nimmt für Ariſtoteles das ſittliche Denken nicht den Charakter der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis, ſondern den des populären Bewußtſeins an. Weit entfernt, das Weſen der Tugend zu ſein, iſt daher für Ariſtoteles das Wiſſen nicht einmal eine Bedingung der Tugend. Nicht das Wiſſen, ſondern bloß die richtige Erkenntnis (ὀρθὸς λόγος) wird zu einer ſittlichen Lebenshaltung gefordert, eine Erkenntnis, die nicht bloß Allgemeines, ſondern auch Einzelnes zum Inhalte hat. Nicht an den ſokratiſchen Wiſſensbegriff, ſondern an das tatſächliche Bewußtſein lehnt ſich Ariſtoteles mit dem ὀρθὸς λόγος an; nicht als Organ wiſſenſchaftlicher Einſicht kommt hier die Vernunft in Betracht, ſondern als Ausdruck des allgemeinen Bewußtſeins. Sokrates hat zwar, wie Ariſtoteles berichtet,[2]) ſeine Aufmerkſamkeit ausſchließlich ethiſchen Gegenſtänden zugewendet, daran aber nur das Allgemeine aufgeſucht, nur allgemeine Begriffe und Wahrheiten abgeleitet. Im Gegenſatz hierzu kann Ariſtoteles nicht genug darauf verweiſen, daß das ſittliche Bewußtſein nicht bei allgemeinen Normen ſtehen bleibt, ſondern fort-

[1]) VI 8, 1141 b 14. 21. — [2]) Met. I 6, 987 b.

während auch die singulären Verhältnisse berücksichtigt. Hatte schon Plato der Erkenntnis Ausdruck verliehen, daß zu einer sittlichen Lebensführung ein Wissen, das bloß der Welt der Ideen und ewigen Wahrheiten zugekehrt ist, nicht genügt, sondern daß hierzu der Blick auch auf das wandelbare Menschheitsleben gerichtet sein muß,[1]) so betont Aristoteles diese Seite der Sache mit einem ganz besonderen Nachdruck. Dabei ist Aristoteles weit entfernt, im Sinne eines Positivismus, wie ihn die Sophisten gelehrt haben, die Sittlichkeit in lauter veränderliche Elemente auflösen zu wollen, betrachtet es vielmehr als ausgemacht, daß die sittliche Ordnung auf Vorschriften von unwandelbarer Geltung beruht.[2]) So verlangt es ja auch die Anschauung, daß die Sittlichkeit mit der tiefsten Idee der Menschennatur zusammenhängt. Und nicht minder vertritt Aristoteles diesen Standpunkt, wenn er sich zu Gunsten einer von Natur aus bestehenden Rechtsordnung ausspricht,[3]) wie auch seine spezielle Tugendlehre auf Schritt und Tritt voraussetzt, daß es sittliche Vorschriften von unbedingter Geltung gibt. Nicht einem ethischen Positivismus also will Aristoteles das Wort reden, sondern nur hervorheben, daß allgemeine Vorschriften das sittliche Bewußtsein nicht zu erschöpfen vermögen. Das sittliche Denken umfaßt nicht bloß allgemeine Regeln, sondern wendet dieselben zugleich auf die besonderen Verhältnisse an. So strenge sonst Aristoteles am sokratischen Wissensbegriff festhält, — wenn es gilt, das tatsächliche moralische Bewußtsein zu charakterisieren, stellt er jenen Begriff zurück. Das Gewissen, das lebendige sittliche Bewußtsein hat nicht den Charakter eines sokratischen Wissenssystems; der Wirklichkeitssinn des Aristoteles bricht hier den Bann der sokratischen Begriffsphilosophie.

Dem allgemeinen Bewußtsein entlehnt Aristoteles aber nicht bloß den mehr formalen Charakter des ὀρθὸς λόγος, sondern auch dessen Inhalt, nämlich den Gedanken der rechten Mitte. Stellt doch dieser Gedanke ein altes Stück hellenischer Lebensweisheit dar, das eben deshalb in der Literatur von jeher vielfachen Widerhall gefunden hat. Sprichwörter und

[1]) Phil. 61 d–62 b. — [2]) X 10, 1180 b 14. 21. — [3]) V 10, 1134 b 18 ff.

Schriftſteller, Dichter und Proſaiker, Lyriker, Epiker und Dramatiker, Geſchichtſchreiber und Redner, Philoſophen und Ärzte, ſie alle ſtellen es als Lebensregel hin, Maß zu halten (μηδὲν ἄγαν) und die richtige Mitte zu beobachten.[1]) Die verſchiedenſten Lebensgebiete werden von dieſer Regel getroffen, das leibliche wie das geiſtige, das phyſiſche wie das ſittliche, das private wie das öffentliche Leben. Sowohl die Diätetik wie die Moral ſchreibt die Einhaltung eines richtigen Mittelweges vor; ſowohl das Gedeihen des leiblichen Organismus, wie das der Perſönlichkeit hängt von einem ſolchen Verhalten ab. Die Motive geſtalten ſich naturgemäß unbeſchadet der Einheitlichkeit des Gedankens auf den verſchiedenen Gebieten verſchieden; im Munde des Arztes ſtützt ſich die Vorſchrift auf andere Erwägungen als im Munde des Ethikers. Echt helleniſches Gepräge zeigt der Gedanke ganz beſonders in ſeiner ethiſchen Faſſung, und zwar inſoferne, als er in dieſem Falle die den Griechen eigene äſthetiſche Geiſtesrichtung verkörpert. Wie die helleniſche Ethik überhaupt, ſo weiſt auch der Gedanke der rechten Mitte eine äſthetiſche Färbung auf. Der Sinn für das Maßvolle, für richtige und ſchöne Verhältniſſe kommt zur Geltung. Gutes und Schönes, Ethiſches und Äſthetiſches, ſind auch an dieſer Stelle zu einer unauflösbaren Einheit verſchmolzen. Bei Ariſtoteles verſchafft ſich das äſthetiſche Moment auch Geltung, wenn die rechte Mitte von einer mathematiſchen Mitte unterſchieden, als eine Linie beſchrieben wird, die von den Extremen nicht gleich weit abliegt, ſondern ſich irgendwie zwiſchen ihnen hindurchzieht. Nicht einfach um die Mitte handelt es ſich, ſondern um die rechte Mitte, nicht ſo faſt um die Mitte, als um das richtige Verhältnis. Der äſthetiſche Charakter iſt hier kaum zu verkennen.

So tief aber auch die Idee der rechten Mitte in helleniſcher Geiſtesrichtung wurzelt, mit einer bloßen Übernahme einer volkstümlichen Auffaſſung hat ſich Ariſtoteles nicht begnügt. Zunächſt bloß dem gewöhnlichen Bewußtſein geläufig,

[1]) M. Wundt, Geſchichte der griechiſchen Ethik. I. Leipzig 1908. 74. 76 f. 82. 84 f. H. Kalchreuter, Die *Μεσότης* bei und vor Ariſtoteles. Diſſertation. Tübingen 1911.

wird jene Idee von Ariſtoteles zu einer wiſſenſchaftlichen Theorie geſtaltet. Dies dadurch, daß ſie nicht mehr bloß zur Charakteriſtik einzelner oder beſtimmter Verhaltungsweiſen dient, ſondern zu einem allgemeinen, ethiſchen Prinzip erhoben wird. Nur in beſtimmten Fällen hat man bisher vom Gedanken der rechten Mitte Gebrauch gemacht, nicht aber ſollte das allgemeine Weſen der Sittlichkeit erfaßt werden. Allerdings wurde der Gedanke nicht auf beſtimmte Gebiete der Sittlichkeit beſchränkt, aber ebenſowenig auf die Sittlichkeit als Ganzes ausdrücklich ausgedehnt. Man war zwar gewohnt, bald dieſe, bald jene Äußerung der Sittlichkeit, bald dieſe, bald jene Tugend als die Beobachtung einer richtigen Mitte zu kennzeichnen, ging aber nicht dazu über, auf ſolche Weiſe das Ganze der Sittlichkeit auf eine höchſte Idee bringen zu wollen.[1]) So hat Plato ſpeziell die Gerechtigkeit,[2]) Iſokrates die Tapferkeit[3]) als ein Vermeiden von Extremen dargeſtellt. Noch näher lag es, dieſe Auffaſſung auf die Mäßigkeit anzuwenden, und Demokrit kommt allem Anſcheine nach darauf hinaus, wenn er die Gemütsruhe durch eine mittlere Lebenshaltung bedingt ſein läßt, da ſowohl ein Übermaß wie ein Mangel die Seele fortwährend von einer Aufregung in die andere verſetze.[4]) Deutlich gibt er zu erkennen, daß er ſpeziell an ein Maßhalten in den Genüſſen, alſo nur an ein begrenztes Lebensgebiet denkt. Und ſo muß die rechte Mitte immer wieder dazu dienen, bald dieſe, bald jene Tugend zu kennzeichnen; zu einer eigentlichen oder ausdrücklichen Verallgemeinerung aber kommt es nicht. Dieſen Schritt tut erſt Ariſtoteles, mit dem Verſuch, die ganze Mannigfaltigkeit des ſittlichen Lebens auf ein höchſtes Prinzip zurückzuführen. Die Idee der rechten Mitte wird zur Löſung eines allgemeinen ethiſchen Problems, einer Frage der ethiſchen Prinzipienlehre benützt. Die Frage nach einer höchſten, ſittlichen Norm ſoll auf ſolche Weiſe zum Austrag gebracht, das ſittlich Gute in ſeinem einheitlichen Weſen erfaßt werden. Dabei unterläßt Ariſto-

[1]) Kalchreuter, 51 f. — [2]) Rep. II 359 a b. — [3]) Ep. 2, 3—4. — [4]) Fr. 191. 233 Diels.

teles nicht, ſich über die Berechtigung einer ſolchen Auslegung der Sittlichkeit ausdrücklich Rechenſchaft zu geben. Iſt wirklich der Gedanke der rechten Mitte dazu geeignet, das allgemeine Weſen der Sittlichkeit zum Ausdruck zu bringen? Kann er tatſächlich auf alle Gebiete des ſittlichen Lebens Anwendung finden? Trifft es wirklich zu, daß das Gute ausnahmslos in einer richtigen Mitte, das Böſe ausnahmslos in einem Übermaß oder in einem Mangel, in einem Zuviel oder in einem Zuwenig beſteht? Oder gibt es Handlungen, die an ſich ſchon verwerflich ſind, nicht erſt infolge eines zu hohen oder zu geringen Maßes, wie Ehebruch, Diebſtahl, Mord, Schadenfreude, Schamloſigkeit, Neid? Verhaltungsweiſen ſolcher Art ſind doch jederzeit und ſchlechthin unerlaubt, und kein Maßhalten iſt im Stande, ihnen den Charakter des Erlaubten oder Guten zu verleihen. Dennoch bleibt Ariſtoteles bei ſeiner Begriffsbeſtimmung. Daß jene Handlungen unter allen Umſtänden als böſe gelten, hat ſeinen Grund, ſo ſcheint er ſagen zu wollen, darin, daß ſie in ſich ſelbſt ein Übermaß oder einen Mangel darſtellen. Ariſtoteles hält alſo daran feſt, daß das Böſe ſtets ein Übermaß oder einen Mangel, das Gute ſtets die Einhaltung einer richtigen Mitte bedeutet,[1]) iſt ſomit der Überzeugung, eine allgemein anwendbare Formel gefunden zu haben. Die Idee der rechten Mitte ſoll wirklich zu einer ethiſchen Theorie geprägt werden.

Doch liegt der Ausgangspunkt dieſer Theorie nicht gerade ausſchließlich im gewöhnlichen Bewußtſein, ſondern immerhin auch in der Wiſſenſchaft. Plato iſt es, der bereits eine ähnliche Auffaſſung des ſittlich Guten entwickelt hatte, und zwar mit ſeiner Lehre vom μέτρον. Wie den Pythagoreern gilt auch ihm das Maß als das Prinzip alles Seins und alles Lebens.[2]) Das Maß iſt es, das aus dem Unbeſtimmten (ἄπειρον) Dinge mit beſtimmten Umriſſen und Geſtalten bildet,[3]) alles Gute und Schöne, Geſetz und Ordnung[4])

[1]) II 6, 1107 a 8 ff. — [2]) G. Schneider, Das Prinzip des Maßes in der platoniſchen Philoſophie. Gera 1878. — [3]) Phil. 26 d. — [4]) Phil. 25 b c.

Harmonie und Freude[1]) hervorbringt. Auch die Tugend iſt durch das Maß bedingt; und das iſt, wie Plato ausdrücklich bemerkt, auch der Grund, warum das Gute mit dem Schönen zuſammenfällt. Wo das Maß die Urſache iſt, geben ſchöne oder harmoniſche Verhältniſſe den Ausſchlag.[2]) Das Gute iſt das Schöne, Ebenmäßige und Wahre zugleich.[3]) Auch nach Plato geht daher das Gute auf ein Maßhalten zurück.[4]) Des Näheren beſteht dieſes Maßhalten darin, daß jeder Seelenteil jene Grenze beobachtet, die auch den beiden anderen Teilen die entſprechende Bewegungsfreiheit ſichert, eine Auffaſſung, die der Tugend abermals den Charakter eines harmoniſchen Verhältniſſes mitteilt.[5])

Daß ſich hier der ariſtoteliſchen Lehre von der rechten Mitte ein brauchbarer Anknüpfungspunkt darbot, liegt auf der Hand. Der Wortlaut der ariſtoteliſchen Lehre bekundet denn auch, daß tatſächlich eine gewiſſe Verſchmelzung mit dem platoniſchen Gedanken ſtattgefunden hat, ſofern für *μέσον* und *μεσότης* auch die Ausdrücke *μέτριον*,[6]) *μετριότης*[7]) und *σύμμετρον*[8]) gebraucht werden. Auf den nämlichen Urſprung weiſen das *ἴσον*[9]) und die *ἰσότης*[10]) hin. Aber nicht alle Züge des platoniſchen *μέτριον* gehen auf die ariſtoteliſche Idee der rechten Mitte über; die platoniſch-pythagoreiſche Denkweiſe mit ihrem äſthetiſch-mathematiſchen Charakter wird von Ariſtoteles dieſes Mal ebenſowenig unverändert übernommen, wie in der Lehre vom Lebenszweck. In beiden Fällen hält Ariſtoteles zwar das äſthetiſche, aber nicht auch das mathematiſche Element feſt; Mit mathematiſchen Vorſtellungen will der Begriff der rechten Mitte nichts zu tun haben. Und jetzt iſt es wohl nicht mehr zweifelhaft, daß ſich das entſchiedene Streben, von der rechten Mitte mathematiſche Vorſtellungen fernzuhalten, gegen eine pythagoreiſierende Denkrichtung wendet. Zugleich läßt dieſe Polemik

[1]) 31 d. — [2]) 64 e. — [3]) 65 a. Tim. 87 c. — [4]) Rep. III 390 e. 396 c d. IV 420 d. 421 c. 423 e. 432 c. — [5]) Rep. IV 441 e. — [6]) Pol. IV 11, 1295 b 4. Top. IV 3, 123 b 29 Phys. VIII 7, 261 b 19. Rhet. II 14, 1390 b 19. — [7]) Pol. V 9, 1309 b 27. 11, 1315 b 2. — [8]) E. N. II 2, 1104 a 18. — [9]) II 5, 1106 a 28 ff. V 6, 1131 a 10 ff. 7, 1132 a 17. — [10]) Mor. Magn. I 34, 1193 b 24. Vgl. Gorg. 508 a.

darauf schließen, daß doch Aristoteles nicht der Erste gewesen ist, der den Gedanken der rechten Mitte in die ethische Erörterung eingeführt hat, und daß auch das pythagoreische *μέτρον* vorher schon einer solchen Auffassung der Sittlichkeit als Anknüpfungspunkt gedient hatte. Das nämliche geht daraus hervor, daß auch schon Isokrates den Ausdruck *μετριότης* gebraucht, und zwar mit der Bemerkung, daß die rechten Mittelwege dem Zuwenig näher liegen, als dem Zuviel,[1]) eine Bemerkung, die erkennen läßt, daß auch des Aristoteles Ausführungen über die Ungleichheit der Abstände von den beiden Extremen nicht ohne polemischen Charakter sind. Während nach Isokrates die rechte Mitte dem Mangel näher liegt als dem Übermaß, das Böse also mehr in einem Übermaß als in einem Mangel besteht, ist nach Aristoteles die rechte Mitte grundsätzlich vom Mangel ebensoweit entfernt, als vom Übermaß. Sie liegt zwar regelmäßig dem einen Extrem näher als dem andern, aber keineswegs liegt sie immer dem Mangel näher als dem Übermaß; vielmehr nähert sie sich bald dem Mangel, bald dem Übermaß.[2]) So liegt die Tapferkeit der Verwegenheit näher als der Feigheit,[3]) die Freigebigkeit der Verschwendung näher als dem Geiz,[4]) während die Mäßigkeit mit dem negativen Extrem oder einer Art Gefühllosigkeit mehr Verwandtschaft hat als mit der Ausgelassenheit.[5]) Während Isokrates eine Auffassung hegt, die sich von dem bloßen *μηδὲν ἄγαν*, d. h. von dem einseitig orientierten Maßhalten wenig entfernt, führt Aristoteles den Gedanken der rechten Mitte strenger durch. Die rechte Mitte liegt grundsätzlich dem einen Extrem ebenso ferne wie dem andern, ist ein Maßhalten nach der einen wie nach der andern Seite. Auch unter diesem Gesichtspunkte bekundet somit Aristoteles ein gewisses Streben, mit der Idee der rechten Mitte vollen Ernst zu machen; das Gute ist in einem strengeren Sinne als bei Isokrates etwas Mittleres.

[1]) *Κράτιστον μὲν τῆς ἀκμῆς τῶν καιρῶν τυγχάνειν, ἐπειδὴ δὲ δυσκαταμαθήτως ἔχουσιν, ἐλλείπειν αἱροῦ καὶ μὴ πλεονάζειν· αἱ γὰρ μετριότητες μᾶλλον ἐν ταῖς ἐνδείαις ἢ ταῖς ὑπερβολαῖς ἔνεισιν.* 2, 33. — [2]) II 8, 1108 b 30. 35. — [3]) S. unten. — [4]) S. unten. — [5]) S. unten.

So tief nun auch die Neigung, im ſittlichen Leben die Einhaltung einer richtigen Mitte zu ſehen, im griechiſchen Volksbewußtſein wurzelt, und ſo unverkennbar Ariſtoteles bemüht iſt, auf ſolche Weiſe ein ethiſches Prinzip, eine höchſte ſittliche Norm zu gewinnen, ſo läßt ſich doch ſchwerlich behaupten, daß dieſer Geſichtspunkt das tiefere Weſen der Sittlichkeit erſchließt. Führt doch der Gedanke der rechten Mitte kaum über das Maßvolle, das Richtige oder die rechte Ordnung hinaus. Und obſchon dadurch dem Vernunftgebot ein Inhalt gegeben werden ſoll, ſo ſtreift das Gebot der rechten Mitte den formalen Charakter durchaus nicht vollſtändig ab,[1]) ein Mangel, der übrigens dem Stagiriten keineswegs entgangen iſt[2]) und der nicht etwa dem Ganzen der ariſtoteliſchen Ethik zur Laſt gelegt werden darf, da die Lehre von der rechten Mitte nicht den einzigen Verſuch darſtellt, das ſittlich Gute auf eine höchſte Idee zurückzuführen. Hat doch Ariſtoteles die Sittlichkeit vor allem mit der oberſten Lebensaufgabe in Verbindung gebracht und damit ein Prinzip eingeführt, das jeden Formalismus vermeidet. Auf dieſen teleologiſchen Geſichtspunkt greift aber jetzt Ariſtoteles nicht zurück, gibt vielmehr der oberſten ſittlichen Norm eine Faſſung, die ſich zwar in engſter Fühlung mit dem griechiſchen Volksbewußtſein hält, einen tieferen Zuſammenhang aber nicht berührt. An die Beziehung zu einer höchſten Lebensaufgabe und zum tiefſten Weſen der menſchlichen Perſönlichkeit ſcheint nicht mehr gedacht zu werden; das Gute erſchöpft ſich in der Einhaltung der rechten Mittellinie oder des richtigen Lebensweges. Eine gewiſſe Verwandtſchaft mit dem Formalismus Kants läßt ſich nicht überſehen; da wie dort kommt das Gute auf das Richtige oder Ordnungsmäßige hinaus. Aber auch der Unterſchied zwiſchen beiden Denkern ſpringt in die Augen. So ſcharf wie bei Kant treten doch bei Ariſtoteles Ordnung und Leben nicht auseinander. Denkt Kant an die bloße Ordnung, an die Ordnung ohne den Lebensinhalt, ſo hat Ariſtoteles das geordnete Leben im Auge. Iſt der Kantiſche Forma-

[1]) Vgl. Kalchreuter, 2. — [2]) VI 1, 1138 b 29.

lismus vom abſtrakten Pflicht- oder Geſetzesgedanken beherrſcht, ſo der ariſtoteliſche vom Tugendbegriff.

Mag aber auch die Lehre, daß ſich das Gute mit der rechten Mitte deckt, einen gewiſſen Formalismus nicht überwinden, ſo ſinkt ſie doch keineswegs, wie man wohl gemeint hat, zu einer nichtsſagenden Tautologie herab. Bedeutet ſie auch keine eigentliche Ergründung, ſo doch einen Beitrag zu einer allſeitigen Charakteriſtik und einem beſſeren Verſtändnis des ſittlich Guten. Auch mit dieſem Lehrpunkte gewinnt Ariſtoteles dem Gegenſtande beachtenswerte Seiten ab. Und jedenfalls iſt dieſe Auffaſſung der Sittlichkeit für die Geiſtesrichtung des griechiſchen Philoſophen charakteriſtiſch. Wer die geſchichtliche Atmoſphäre gegenwärtig hat, aus der die ariſtoteliſche Theorie hervorgegangen iſt, wird deshalb nicht mit Kant auf den Gedanken verfallen, als werde dadurch der weſentliche und qualitative Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter in Frage geſtellt.[1]) Eine ſolche Tendenz liegt der Theorie keineswegs zugrunde, wohl aber die griechiſche Neigung, alles Gute und Schöne auf ein Maßhalten und richtige Verhältniſſe zurückzuführen. Nach Th. Gomperz hat die Lehre von der rechten Mitte ihren wertvollen Kern in dem Umſtand, daß ſie eine „Bejahung der geſamten Menſchennatur“ darſtellt, keinen Beſtandteil derſelben vollſtändig verwirft und für böſe erklärt; und gerade auch unter dieſem Geſichtspunkte zeige die ariſtoteliſche Ethik ein echt helleniſches Antlitz.[2]) In der Tat, eine unverkümmerte Lebensbejahung gelangt zum Ausdruck, eine Stellung zum Daſein, wie ſie ſich allgemein in der ſo gemäßigten und ausgleichenden, aller Übertreibung abholden Denkweiſe des Ariſtoteles ausprägt. Plato iſt zur Wirklichkeit keineswegs in ein ſo poſitives Verhältnis getreten und darum auch nicht zu ſo maßvollen ſittlichen Vorſchriften gelangt. Gegenüber Gefühlen und Affekten nimmt er eine vorwiegend ablehnende Haltung ein, erblickt in ihnen Regungen, die dem ſittlichen Ideal Eintrag tun, während Ariſtoteles

[1]) Metaphyſik der Sitten. Akademieausgabe. 404. 432. — [2]) Griechiſche Denker, III 196.

kein Bedenken trägt, auch hier das Gute nicht in einen Gegensatz zur Natur, sondern in die rechte Mitte oder Mäßigung zu verlegen.[1]) Hat sich Plato mit seinem Idealismus der Möglichkeit beraubt, diesem Gedanken eine allgemeinere Geltung zu sichern, so erhebt Aristoteles die rechte Mitte nicht bloß im menschlichen Handeln, sondern allenthalben in Leben und Natur zur maßgebenden Norm, macht daraus nicht bloß eine Lebensnorm, sondern geradezu ein allgemeines Seinsgesetz.[2]) Wie bei Plato das Maß, so erweitert sich bei Aristoteles die rechte Mitte zu einem metaphysischen Prinzip. Und so bezeichnet doch auch die Theorie von der rechten Mitte, obwohl sie zunächst nur an sittliche Anschauungen anknüpft, einen Punkt, wo die Ethik des Aristoteles mit dessen Metaphysik in Berührung kommt.

Zuletzt will Aristoteles dennoch auf jenen Gesichtspunkt zurückgreifen, unter dem er das Wesen der Tugend zunächst gekennzeichnet hat, nämlich auf den obersten Lebenszweck. Im Bedürfnis nach einer geschlossenen Gedankenwelt scheint er nunmehr diese Auffassung der Tugend mit der Idee der rechten Mitte zu einem einheitlichen Begriffe vereinigen zu wollen. Nicht anders kann es verstanden werden, wenn es zum Schlusse heißt, daß die Tugend ihrem Wesen und Begriffe nach etwas Mittleres ist, ein Höhepunkt aber, sofern sie den Charakter des höchsten Gutes hat.[3]) Unverkennbar soll hier betont werden, daß jene beiden Abmachungen nur verschiedene Seiten der nämlichen Sache betreffen und deshalb einen einheitlichen Begriff der Tugend nicht ausschließen. Bewegt sich das sittliche Leben einerseits auf einem mittleren Wege, so führt andererseits dieser Weg auf die Höhe oder den Zielpunkt des Lebens. Wird einmal das Merkmal der Norm oder Ordnung hervorgekehrt, so das andere Mal der Zweck und die Vollkommenheit. So wenig aber auch der ὀρθὸς λόγος oder die rechte Mitte mit dem Zweckgedanken zu tun hat, eine andere Fassung des sittlichen Bewußtseins geht gerade von diesem Gesichtspunkt aus, nämlich

[1]) II 5, 1106 b 18. S. die spezielle Tugendlehre. — [2]) Kalchreuter, 9. Vgl. Hans Meyer, a. a. O. 88. — [3]) II 6, 1107 a 6.

d) Die φρόνησις.

Gleich der Lehre vom ὀρθὸς λόγος bedeutet auch die von der φρόνησις einen Verſuch, das ſittliche Bewußtſein zu beſtimmen. Gegenſtand der Unterſuchung iſt abermals die Tugend in ihrer Beziehung zur Vernunft. Wieder ſoll jene Vernunfttätigkeit gekennzeichnet werden, die dem ſittlichen Handeln zugrunde liegt. Nur nimmt dieſe Vernunfttätigkeit in der Geſtalt der φρόνησις einen anderen Charakter an als in der Geſtalt des ὀρθὸς λόγος. Die Vernunft tritt jetzt von einer anderen Seite her an ihren Gegenſtand heran. Nicht ſo faſt eine höchſte Norm, ſondern ein höchſtes Ziel wird ins Auge gefaßt; nicht ſo faſt einer höchſten ſittlichen Norm ſoll jetzt das Leben durch die Vernunft unterworfen, ſondern auf ein letztes Ziel ſoll es hingelenkt werden. In einem weiteren Sinne genommen bezeichnet die φρόνησις jede Denktätigkeit, die ſich den Zwecken des praktiſchen Lebens dienſtbar macht.[1]) In ihrem engeren Sinne jedoch bezieht ſie ſich auf den ſittlichen oder höchſten Lebenszweck. Nach wie vor erkennt Ariſtoteles im ſittlichen Leben die Erfüllung eines letzten Zweckes; und das iſt der Geſichtspunkt, unter dem die φρόνησις an das ſittliche Leben herantritt. Das Handeln auf das letzte Ziel hinzuordnen, iſt jetzt die Aufgabe der denkenden Vernunft.[2]) Leitendes Prinzip iſt die Vernunft in dem einen wie in dem andern Falle, als ὀρθὸς λόγος wie als φρόνησις; im übrigen aber iſt ihre Tätigkeit nicht in beiden Fällen von der nämlichen Beſchaffenheit. Entfaltet der ὀρθὸς λόγος eine normierende oder regelnde, ſo die φρόνησις eine überlegende oder beratſchlagende Tätigkeit. Soll dort das menſchliche Handeln mit einer oberſten Norm in Übereinſtimmung gebracht werden, ſo gilt es hier, die Wege zu erkennen, die zum letzten Ziele führen. Die Vernunft überlegt jetzt, was ſich der Wohlfahrt des Menſchen zuträglich erweiſt, und dies nicht bloß zugunſten von Teilgütern, wie der Geſundheit oder der körperlichen Kraft, ſondern zugunſten der menſchlichen Wohlfahrt im

[1]) VI 5, 1140 a 29. — [2]) 7, 1141 b 13. 10, 1142 b 31. 13, 1144 a 6.

höchſten und abſoluten Sinne. Das uneingeſchränkte Wohlergehen oder die Glückſeligkeit iſt das Ziel, dem die φρόνησις das menſchliche Handeln dienſtbar machen will.[1]) Das ſittliche Verhalten iſt jetzt Gegenſtand des Vernunftgebotes nicht, weil es dem Gedanken der richtigen Mitte entſpricht, ſondern weil es beglückt und beſeligt. Das Gute erſcheint nicht mehr als das Richtige und Ordnungsmäßige, ſondern als das Beglückende und Beſeligende.

Zwei verſchiedene Betrachtungsweiſen alſo treten einander gegenüber. Nur eine dieſer beiden Betrachtungsweiſen kennzeichnet ſich als eine rein ethiſche, nämlich jene, die das ſittliche Leben einer höchſten, unbedingt maßgebenden Norm unterwirft, während die andere eine eudämoniſtiſche Färbung beſitzt. Nur erſtere ſcheint darum ausſchließlich und direkt der Tugendlehre anzugehören, während letztere zugleich auf die Glückſeligkeitslehre hinweiſt. Iſt dort lediglich beabſichtigt, den Tugendbegriff zu analyſieren, ſo greift Ariſtoteles mit der φρόνησις auch auf den Gedanken der Glückſeligkeit oder des höchſten Gutes zurück. Wird dort die Tugend in ſich ſelbſt ins Auge gefaßt, ſo tritt jetzt der Zuſammenhang mit der Glückſeligkeit wieder hervor. Das eudämoniſtiſche Gepräge zeigt ſich an der φρόνησις auch inſofern, als ſie, wie bemerkt, einen allgemeineren Begriff einſchließt, in dieſem Sinne alle Denktätigkeit umfaßt, die ſich auf das Verhältnis zwiſchen Zweck und Mittel bezieht. Die φρόνησις erſtreckt ſich in dieſer weiteren Bedeutung auf alles, was dem Leben frommt und zuträglich iſt. Sie bedeutet nichts anderes als jede Art der Fürſorgetätigkeit (φροντίζειν) und iſt als ſolche auch den Tieren eigen.[2]) Im Unterſchiede vom Tiere nimmt der Menſch bei ſolcher Fürſorgetätigkeit die überlegende Vernunft zu Hilfe, ſo daß inſofern die φρόνησις geradezu als die Fähigkeit der richtigen Überlegung erſcheint, ſpeziell jener Überlegung, die im Dienſte praktiſcher Lebensintereſſen angeſtellt wird.[3]) Sie iſt die vernunftgemäße Überlegung und Erkenntnis alles deſſen, was

[1]) VI 5, 1140 a 25. 7, 1141 b 12. — [2]) VI 5, 1140 b 4. 20. 6, 1141 a 25. Magn. Mor. I 35, 1197 a 14. — [3]) 7, 1141 b 9.

dem Menſchen nützlich oder zweckdienlich iſt, mag es ſich um welche Zwecke oder Güter nur immer handeln.[1]) Aber auch die φρόνησις im engeren Sinne weiſt dieſen eudämoniſtiſchen Zug auf, da es ja gilt, für das höchſte aller Lebensgüter, für die Glückſeligkeit zu ſorgen.[2]) Gegenſtand iſt alſo nicht ſo faſt die Tugend, als die Glückſeligkeit. Dennoch nimmt der Begriff zugleich einen ſtreng ſittlichen Inhalt an. Die φρόνησις macht doch die vernünftige Überlegung auch rein ſittlichen Zwecken dienſtbar; der ſittliche Zweck wird zum unterſcheidenden Merkmal der φρόνησις im engeren Sinne. Ja, nicht bloß ein ſittlicher Zweck oder Gegenſtand iſt für die φρόνησις charakteriſtiſch; auch eine entſprechende Geſinnung wird dazu gefordert. Das Vermögen, zu irgend einem Zweck die tauglichen Mittel ausfindig zu machen, bildet den Gattungsbegriff, auf den die φρόνησις zurückgeht. Jenes allgemeinere Vermögen wird aber nur dadurch zur φρόνησις, daß ſich mit ihm der Wille verbindet, die vernünftige Überlegung in den Dienſt ſittlicher Zwecke zu ſtellen. Niemand kann deshalb im Beſitz der φρόνησις ſein, ohne von guten Abſichten erfüllt zu ſein.[3]) Die φρόνησις ſchließt den Willen ein, von der vernünftigen Einſicht einen guten Gebrauch zu machen. Nicht zu irgendwelchen Zwecken ſollen die Mittel gefunden werden, ſondern zu guten Zwecken. Und ſo geſtaltet ſich die φρόνησις zur Anleitung zu einem ſittlich guten Verhalten. Auch die φρόνησις bedeutet deshalb jene Vernunfttätigkeit, die dem Menſchen den Weg des Guten zeigt,[4]) und kommt ſo in unmittelbare Nähe des ὀρθὸς λόγος. Ja, beide werden einander nunmehr ausdrücklich gleichgeſtellt.[5]) So deutlich ὀρθός λόγος und φρόνησις auf der einen Seite auseinanderfallen, andererſeits werden ſie dennoch miteinander identifiziert. Auch die φρόνησις nimmt den Charakter des ſittlichen Bewußtſeins an.

Die Verſchiedenheit der Bedeutungen der φρόνησις wirft nun unmittelbar ein Licht auf die geſchichtliche Stellung des Begriffs. Der Übergang von der eudämoniſtiſchen zur rein

[1]) Vgl. Rhet. III 16, 1417 a 26. — [2]) VI 7, 1141 b 12. — [3]) 13, 1144 a 22 ff. — [4]) 1144 b 22 ff. — [5]) 1144 b 27.

ethiſchen Bedeutung bezeichnet bereits den geſchichtlichen Prozeß, aus dem der ariſtoteliſche Begriff hervorgegangen iſt. Eine eudämoniſtiſche Ethik erweiſt ſich als Ausgangspunkt dieſes Prozeſſes, nämlich die Ethik des Sokrates. Hier, bei Sokrates, tritt die φρόνησις zum erſtenmal als Beſtandteil eines ethiſchen Syſtems auf. Schon bei Sokrates bezeichnet ſie jene Vernunfterkenntniſſe, die zur Leitung des ſittlichen Handelns beſtimmt ſind. Hier ſchon beſitzt ſie inſofern den Charakter des ſittlichen Bewußtſeins, jedoch mit jener beſonderen Färbung, die dem ſokratiſchen Eudämonismus entſpricht. Die Entſchiedenheit, mit der Sokrates das ſittliche Handeln einem höheren Zwecke unterordnet, gelangt auch im Begiff der φρόνησις zum Ausdruck; auch die φρόνησις betrachtet bei Sokrates das Gute als das Nützliche oder Zweckdienliche. Weil φρόνησις und Tugend für Sokrates ein und dasſelbe ſind, kommt auch das Merkmal des Nützlichen beiden im gleichen Maße zu; weil die φρόνησις zu einem beſeligenden Handeln anleitet, iſt ſie gleich der Tugend das ſchlechthin Nützliche.[1]) Die φρόνησις iſt die Quelle, in einem gewiſſen Sinne der Inbegriff aller Güter. Verdankt doch der Menſch alles, was für ihn von Wert iſt, der richtigen Einſicht. Geſundheit, Kraft, Schönheit und Reichtum ſind etwas Nützliches, aber nur unter der Vorausſetzung, daß der Menſch von ihnen einen richtigen Gebrauch zu machen verſteht; ſonſt gereichen ſie zum Nachteil. Nur die richtige Einſicht macht jene Güter zu wirklichen Gütern. Ganz ähnlich verhält es ſich mit ſeeliſchen Gütern, wie mit der Gerechtigkeit, Tapferkeit, uſw. Iſt die Tapferkeit nicht mit Einſicht gepaart, ſondern bloß eine Art Kühnheit, ſo ſtiftet ſie Schaden an; erſt durch die Vernunft wird ſie etwas Nützliches. Das nämliche gilt von anderen Tugenden. Und ſo führen alle Bemühungen und Anſtrengungen nur unter der Herrſchaft der Vernunft zur Seligkeit, unter der Herrſchaft der Unvernunft aber zum Gegenteil. Nur weil die Tugend Einſicht iſt, bedeutet ſie ein unbedingt nützliches Beſitztum der Seele.[2])

[1]) Men. 89 a. Prot. 352 c. Diog. Laert. II 91. — [2]) Men. 88 a–e. Vgl. Hans Meyer, a. a. O. 50.

So drückt bei Sokrates der Eudämonismus sein Gepräge der φρόνησις auf das Bestimmteste auf. Ihrer ursprünglichen Bedeutung nach ist daher die φρόνησις mit der eudämonistischen Moral verwachsen. Aristoteles aber nimmt den Begriff aus diesem Zusammenhang heraus, um ihn seiner eigenen Ethik einzugliedern. Die φρόνησις bleibt sittliches Denken und sittliches Bewußtsein, aber mit jener Umbildung, die vom ethischen Standpunkte des Stagiriten gefordert wird. Das sittlich Gute ist nicht das Nützliche, sondern das Seinsollende, hat nicht eines höheren Zweckes, sondern seiner selbst wegen zu geschehen; dies ist jetzt, bei Aristoteles, die Aussage des sittlichen Bewußtseins, diese Aussage wird daher auch zum Inhalt der φρόνησις. Die φρόνησις oder das sittliche Denken hat es jetzt nicht mehr mit dem Nützlichen zu tun, sondern mit einer Lebenstätigkeit, die als Erfüllung einer höchsten Aufgabe erkannt wird. Aus einer bloß klugen Berechnung wird ein sittliches Bewußtsein in einem reineren Sinne, ein Bewußtsein der Pflicht oder des Sollens. Nur verschwindet die sokratische φρόνησις nicht vollständig; und so kommt es, daß eine eudämonistische und eine rein ethische Fassung des Begriffs einander gegenüberstehen.

Gleichzeitig macht der Begriff mit dem Eintritt in den aristotelischen Gedankenkreis auch in einer anderen Hinsicht eine durchgreifende Wandlung durch. Die sokratische Fassung des Begriffs ist nicht bloß durch einen Eudämonismus, sondern auch durch einen Intellektualismus bedingt; und insofern fällt die sokratische φρόνησις mit der Tugend zusammen. Im Gegensatz hierzu haben Plato und Aristoteles, wie dargetan wurde, die φρόνησις gegen die ἕξις vertauscht, d. h. die Tugend nicht für ein Wissen, sondern für eine Verfassung und Haltung der Persönlichkeit erklärt.[1]) Die φρόνησις hat aufgehört, mit der Tugend zusammenzufallen, und ist wieder zu einer bloßen Erkenntnis zusammengeschrumpft. Ja, von einer Identität mit der Tugend ist sie jetzt so weit entfernt, daß sich geradezu die Frage erhebt, ob zur Tugend oder einem tugendhaften Lebenswandel eine Vernunfterkenntnis überhaupt erforderlich

[1]) S. oben 47 f.

ſei. Verbürgt doch, ſo ſcheint es, eine dauernde Willens- und Lebenshaltung (ἕξις) von ſelbſt im einzelnen Falle ein entſprechendes Verhalten. Soweit der Menſch durch einen feſten Charakter geleitet wird, erweiſen ſich lange Überlegungen als überflüſſig. So hat die φρόνησις nicht bloß aufgehört, das einzige oder eigentliche Prinzip der Tugend zu ſein; es fragt ſich, ob ſie überhaupt an der Begründung der Tugend einen Anteil hat, und wenn ja, welches dieſer Anteil iſt. Welche Stellung kommt der Vernunft innerhalb des ſittlichen Lebens zu? [1])

Zur Antwort auf dieſe Frage geht Ariſtoteles davon aus, daß die Willenshaltung, die das Weſen der Tugend ausmacht, auf verſchiedenen Vorausſetzungen beruht.[2]) Den Anfang macht die Natur, ſofern der Wille zum Guten, wie Ariſtoteles annimmt, dem Menſchen bis zu einem gewiſſen Grade angeboren iſt. Wenigſtens die Keime zu einem tugendhaften Leben bringt der Menſch von Natur aus mit ſich; der Sinn für Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit uſw. iſt ihm angeboren. Aber nur eine gewiſſe Anlage zur Tugend iſt damit gegeben; eine eigentliche oder vollendete Tugend gibt es von Natur aus nicht. So lange die natürliche Neigung zum Guten, wie ſie ſchon an Kindern und Tieren zu Tage tritt, ſich ſelbſt überlaſſen bleibt, noch keiner Leitung der Vernunft unterſteht, kann ſie dem Menſchen ſogar zum Verhängnis werden, wie auch ein ſtarker Körper, dem kein Augenlicht leuchtet, den größten Gefahren ausgeſetzt iſt. Erſt wenn die Vernunft hinzutritt, wird jene Anlage, die an ſich bloß Ähnlichkeit mit der Tugend hat, zu einer wirklichen Tugend. Jene Vernunfttätigkeit aber, die aus der bloßen Anlage zum Guten eine wirkliche Tugend macht, iſt die φρόνησις.[3]) Des näheren kennzeichnet ſich darnach dieſe Vernunfttätigkeit als eine leitende oder normierende, ſo daß die φρόνησις jetzt in der Tat mit dem ὀρθὸς λόγος zuſammenfallen will. Der Wille zum Guten iſt von Natur aus vorhanden, geht alſo der Vernunfttätigkeit voraus. Allein dieſer angeborene Wille zum Guten hat noch nicht die not-

[1]) VI 13, 1143 b 17. 20 ff. [2]) 1144 b ff. [3]) 1144 b 17.

wendige Beſtimmtheit, um in den beſonderen Fällen das Richtige zu treffen. Der Vernunft oder φρόνησις fällt deshalb die Aufgabe zu, dem an ſich unbeſtimmten, bezw. unvollkommen beſtimmten Willen zur entſprechenden Beſtimmtheit zu verhelfen. Die weitere Darſtellung aber gibt der Vernunfttätigkeit noch einen anderen Charakter. Den Umſtand, daß zur Tugend vor allem eine vernünftige Einſicht oder Leitung gehört, hat Sokrates, ſo fährt Ariſtoteles fort, in der Weiſe überſpannt, daß er Tugend und vernünftige Einſicht in eins zuſammenlegt. Dem gegenüber folgt der Stagirite, wie ſchon bekannt, denjenigen, die in der vernünftigen Einſicht bloß die Vorausſetzung des tugendhaften Lebens erblicken und deshalb die Tugend als eine der richtigen Einſicht entſprechende Lebenshaltung beſtimmen.[1]) Aber auch dieſe Begriffsbeſtimmung genügt unſerm Philoſophen noch nicht; das Verhältnis zwiſchen Tugend und Vernunft ſoll noch ſchärfer gefaßt werden. Es iſt nicht genug, in der Tugend eine Lebenshaltung zu erkennen, die ſich irgendwie mit den Vorſchriften der Vernunft in Übereinſtimmung[2]) befindet; vielmehr iſt gefordert, daß dieſe Übereinſtimmung eine bewußte oder beabſichtigte iſt.[3]) Die Leiſtung der Vernunft beſteht alſo unter dieſem Geſichtspunkte darin, die angeborene Neigung zum Guten zu einer bewußten zu machen. Die angeborene Neigung als ſolche hat nur den Charakter einer phyſiſchen Willensrichtung und iſt deshalb an ſich ohne ſittlichen Wert. Eine tugendhafte Geſinnung entſteht aus dieſer Neigung erſt, wenn ihr der Menſch mit Bewußtſein, d. h. mit Wiſſen und Willen folgt. Die Ausführung des Guten iſt nicht immer ein Zeichen einer tugendhaften Geſinnung; erſt dann handelt der Menſch tugendhaft, wenn er das Gute mit Wiſſen und Willen tut.

Zwei verſchiedene Funktionen heben ſich demnach an der φρόνησις deutlich gegeneinander ab. Einerſeits findet das

[1]) 1144 b 20. 23. 24. — [2]) κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, κατὰ τὴν φρόνησιν. — [3]) μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου. 1144 b 27. Vgl. Phaed. 69 b. Rep. IX 591 b. Hans Meyer (a. a. O. 77) verſteht die ariſtoteliſche Redewendung offenbar falſch, wenn er darin den Gegenſatz zum Wiſſen eines andern und hiemit zu einer Art Heteronomie ausgedrückt findet.

ſittliche Handeln in der denkenden Vernunft ſeine Norm, andererſeits erhält es das Merkmal des Bewußten. In der einen wie in der anderen Geſtalt hat die φρόνησις aufgehört, mit der Tugend identiſch zu ſein; in beiden Fällen iſt ſie vielmehr auf eine bloße Erkenntnistätigkeit zurückgeführt. Vollſtändig aber iſt gleichwohl die ſokratiſche Faſſung des Begriffes auch dieſes Mal nicht verſchwunden. Iſt doch gleich der Tugend auch die φρόνησις ein zuſammengeſetztes Gebilde, ſofern nämlich, wie dargelegt wurde, das allgemeine Vermögen, zu einem Zweck die paſſenden Mittel zu finden, dadurch zur φρόνησις wird, daß ſich mit ihm der ſittliche Wille verbindet. Die φρόνησις ſchließt den Willen in ſich, das vernünftige Denken ſittlichen Zwecken dienſtbar zu machen. Ariſtoteles lehrt darum geradezu, daß die φρόνησις nicht ohne die Tugend beſteht.[1]) Wie die Tugend nicht ohne die φρόνησις zu Stande kommt, ſo die φρόνησις nicht ohne die Tugend.[2]) Es iſt klar, daß jetzt die φρόνησις abermals eine andere Bedeutung angenommen hat, nicht mehr bloß eine Erkenntnis oder Vernunfttätigkeit darſtellt, ſondern auch eine Willenshaltung umfaßt. Zur φρόνησις gehört nicht bloß, daß der Menſch ſittlich denkt und urteilt, ſondern auch daß er die entſprechende Geſinnung hat, Willens iſt, dem ſittlichen Bewußtſein entſprechend zu handeln. Die φρόνησις iſt alſo jetzt nicht mehr bloß ſittliches Bewußtſein, ſondern auch ſittliche Geſinnung, fällt ſonach im Weſen doch wieder mit der Tugend zuſammen. Die ſokratiſche Faſſung des Begriffes will ſich dennoch behaupten. Wird die φρόνησις einerſeits zu einem bloßen Bewußtſein verdünnt und in dieſer Geſtalt dem ſittlichen Willen ausdrücklich gegenübergeſtellt, ſo ſchwillt ſie andererſeits doch wieder zu einer ſittlichen oder tugendhaften Geſinnung an. Jedoch darf nicht überſehen werden, daß ſich die ariſtoteliſche φρόνησις auch in dieſer Geſtalt noch von der ſokratiſchen unterſcheidet. Mögen beide materiell identiſch ſein, formell ſind ſie es nicht. Wenn Sokrates in der φρόνησις Wiſſen und Tugend in eins zuſammenlegt, ſo tut er dies, weil ihm der Unterſchied der

[1]) VI 13, 1144 a 29. — [2]) 1144 b 31.

beiden Begriffe entgeht. Aristoteles dagegen nimmt die Zusammenlegung vor, obschon er sich der Verschiedenheit der Begriffe bewußt ist. Bei Sokrates hat die Zusammenlegung der beiden Begriffe den Charakter einer Identifizierung, bei Aristoteles den einer Verbindung von Inhalten, die einerseits von einander verschieden sind, andererseits zusammengehören. Wenn bei Aristoteles die φρόνησις von einem bloßen Bewußtsein zu einer sittlichen Gesinnung und damit zur Tugend anschwillt, so beruht dies keineswegs auf einer Verwechslung von Wissen und Tugend. Während Sokrates glaubt, mit dem Wissen auch schon die Tugend zu besitzen, ist sich Aristoteles klar, daß die φρόνησις als Tugend verschiedene Elemente einschließt, neben einem bloßen Erkennen eine Gesinnung oder Willenshaltung. Während Sokrates Wissen und Tugend identifiziert, hält Aristoteles beide auch im Begriff der φρόνησις ausdrücklich auseinander. Betrachtet Sokrates die φρόνησις als einen einfachen Begriffsinhalt, in der Anschauung, daß die Tugend durch die denkende Vernunft von selbst hervorgebracht wird, so erkennt Aristoteles darin etwas Zusammengesetztes, nämlich das Produkt einer Mehrheit von Seelenkräften. So geht die φρόνησις zwar auch in der Bedeutung der Tugend oder sittlichen Gesinnung auf Aristoteles über, aber nicht mehr mit dem sokratischen Intellektualismus. — Unverkennbar ist auch, daß die φρόνησις in dieser mehr sokratischen Bedeutung dem Begriff des Gewissens mindestens nahekommt; denn die Erkenntnis des Guten und der Wille, danach zu handeln, diese beiden Momente ergeben die wichtigsten Bestandteile des Gewissens.

Obschon nun, wie gezeigt wurde, die sokratische Zusammenlegung der φρόνησις mit der Tugend nicht vollständig verschwunden ist, ihrer vorherrschenden Bedeutung nach ist die aristotelische φρόνησις doch bloß eine Erkenntnisfunktion. So verlangt es vor allem der allgemeinere Gesichtspunkt, unter dem dieses Thema eingeführt wird. Nach den ethischen sollen die intellektuellen oder dianoetischen Tugenden, und unter diesen ganz besonders die φρόνησις, behandel

werden.[1]) Als dianoetiſche Tugend alſo, als Betätigung und Fertigkeit der Erkenntniskraft, iſt die φρόνησις von Anfang an gedacht.[2]) Ganz die gleiche Auffaſſung gelangt zum Ausdruck, wenn die Erörterung der φρόνησις als eine Fortſetzung der Lehre vom ὀρθὸς λόγος hingeſtellt wird.[3]) Nicht von der ſittlichen Tugend als ſolcher, ſondern vom ſittlichen Denken ſoll gehandelt werden. Wie die Lehre vom ὀρθὸς λόγος, ſo will auch der Abſchnitt von der φρόνησις ſpeziell die Vernunfttätigkeit beſprechen, die zu einem tugendhaften Leben gehört. Dieſe Geſtaltung des Begriffs ſcheint denn auch der geſchichtlichen Entwicklung zu entſprechen. Während bei Sokrates φρόνησις und Tugend zuſammenfallen, fangen ſie bei Plato bereits an, auseinanderzutreten. Die φρόνησις iſt die erſte der vier Kardinaltugenden[4]) und darum vor allem nicht mehr identiſch mit der Geſamtheit der Tugenden oder der Tugend ſchlechthin. Während ſich die Tugend als Ganzes über die ganze Seele ausdehnt, gehört die φρόνησις nur einem einzelnen Teil der Seele an, nämlich der vernünftigen oder denkenden Seele. Auf ſolche Weiſe aber geht ſie von ſelbſt in eine bloße Denktätigkeit über, erſcheint alſo überhaupt nicht mehr als fertige oder eigentliche Tugend, ſondern bloß als eine Vorausſetzung dazu. Die Identität zwiſchen φρόνησις und Tugend iſt merklich gelockert.[5]) Immerhin will Plato die φρόνησις mit den übrigen Kardinaltugenden auf die nämliche Stufe ſtellen und ſo zu einer wirklichen Tugend ſtempeln, die φρόνησις einerſeits, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit andererſeits werden einander keineswegs in der nämlichen Weiſe gegenübergeſtellt, wie bei Ariſtoteles.[6]) Während Plato verſchiedene Formen oder Arten der Tugend unterſcheiden will, ſtellt Ariſtoteles intellektuelle und ethiſche Vorzüge einander

[1]) VI 1, 1138 b 15. 1139 a. — [2]) I 13, 1103 a 6. — [3]) VI 1, 1138 b 20. 34. II 2, 1103 b 32. Vgl. VI 13, 1144 b 23. 27. — [4]) Rep. IV 443 c. Leg. XII 963 c. Plato bezeichnet die erſte Kardinaltugend bald als σοφία, bald als φρόνησις. Leg. III 688 b. Rep. IV 441 e 443 e. Vgl. Wildauer, II. 194 [1]). — [5]) Vgl. Wildauer, II. 191. 196. — [6]) Nur in ſeiner Jugend ſcheint Ariſtoteles auch hier zunächſt den Standpunkt Platos feſtgehalten zu haben. A. Dyroff, Über Ariſtoteles' Entwicklung. Feſtgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg 1913. 88.

gegenüber. Schwankt die platoniſche φρόνησις zwiſchen einer bloßen Erkenntnis und einer ſittlichen Tugend hin und her, ſo iſt die ariſtoteliſche φρόνησις ausdrücklich als bloße Erkenntnis gedacht. Iſt die Trennung intellektueller und ethiſcher Tugenden bei Plato im Gange, ſo iſt ſie bei Ariſtoteles vollzogen. Während bei Sokrates die φρόνησις mit der Tugend zuſammenfällt, bei Plato zwiſchen Erkenntnis und Tugend ſchwankt, wird ſie von Ariſtoteles in aller Form auf eine Denktätigkeit eingeſchränkt.

Dazu kommt, daß ſich Ariſtoteles nicht begnügt, die φρόνησις einfach als eine Denktätigkeit zu bezeichnen, vielmehr dazu übergeht, dieſe Tätigkeit näher zu charakteriſieren. Wie der ὀρθὸς λόγος als eine Denkfunktion von beſonderer Art dargeſtellt wurde, ſo in ähnlicher Weiſe jetzt auch die φρόνησις. Die Erkenntnis, daß das ſittliche Denken ein Denken von beſonderer Beſchaffenheit iſt, ſich von anderen Denkfunktionen unterſcheidet, wird weiter verfolgt. Dies vor allem damit, daß innerhalb der denkenden Vernunft jetzt zwei verſchiedene Gebiete abgegrenzt werden, nämlich eine theoretiſche und eine praktiſche Vernunft.[1]) Hat dort die Wahrheitserkenntnis ihren Sinn und Zweck in ſich ſelbſt, ſo iſt ſie hier dazu beſtimmt, einem praktiſchen Handeln als Richtſchnur zu dienen. Gelangt dort die Denktätigkeit in ſich ſelbſt zur Ruhe, ſo hat ſie hier den Zweck, andere Lebenskräfte in Bewegung zu ſetzen. Dem richtigen Denken ſoll ein richtiges Wollen und Handeln folgen. Das Denken an ſich, im allgemeinen genommen, löſt keine andere Lebenstätigkeit aus; dies vermag nur das ſpezifiſch praktiſche Denken. Wollen theoretiſche Wahrheiten nur Gegenſtand der Erkenntnis ſein, ſo wollen praktiſche Wahrheiten der übrigen Lebenstätigkeit die Richtung vorſchreiben.[2]) Ferner hat die theoretiſche Vernunft das Notwendige, Unveränderliche und Ewige zum Gegenſtande, die praktiſche Vernunft aber ſolches, das auch anders ſein kann.[3]) Dazu kommt, daß das theoretiſche

[1]) ἐπιστημονικόν, θεωρητικόν — λογιστικόν, δοξαστικόν. VI 2, 1139 a 6 ff. — [2]) 1139 a 26. 35. b 12. De an. III 10, 433 a 14. — [3]) VI 3, 1139 b 20. 4, 1140 a ff. b 32. 11, 1143 a 4.

Denken nur auf das Allgemeine geht,[1]) das praktiſche aber auch das Einzelne umfaßt, da das menſchliche Handeln ſtets unter ſingulären Verhältniſſen erfolgt.[2]) Endlich iſt die praktiſche Denktätigkeit mit einer Überlegung oder Beratſchlagung verbunden, während Dinge, die notwendig ſo ſind wie ſie tatſächlich ſind, für niemand Gegenſtand einer Überlegung oder Beratung ſind.[3])

Von ſelbſt bedeutet dieſe Unterſcheidung zweier Gebiete der Vernunfterkenntnis eine nähere Beſtimmung der φρόνησις. Als ſittliches Denken iſt die φρόνησις eine Funktion der praktiſchen Vernunft und wird daher der theoretiſchen oder wiſſenſchaftlichen Erkenntnis gegenübergeſtellt.[4]) Von der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis im Sinne des ſokratiſchen oder begrifflichen Wiſſens wird alſo das ſittliche Denken auch in der Geſtalt der φρόνησις auf das Beſtimmteſte unterſchieden. Die Vernunfterkenntniſſe, die in der φρόνησις enthalten ſind, haben ebenſowenig den Charakter des Wiſſens, wie der ὀρθὸς λόγος. Während das Wiſſen nur Notwendiges und Allgemeines zum Gegenſtande hat, befaßt ſich die φρόνησις mit den menſchlichen Handlungen, die das Werk der Freiheit ſind und ſtets den Charakter des Individuellen annehmen. Die Beziehung zum Einzelnen und Konkreten iſt ſowohl für den ὀρθὸς λόγος wie für die φρόνησις charakteriſtiſch. Während die φρόνησις bei Sokrates ein begriffliches Wiſſen iſt, ſich nur in allgemeinen Vorſtellungen bewegt, und mit der Tugend zuſammenfällt, büßt ſie bei Ariſtoteles nicht bloß die Identität mit der Tugend, ſondern auch den Charakter des Wiſſens ein.[5])

[1]) 5 1140 b 31. — [2]) 7, 1141 b 15. 9, 1142 a 14. b 32. — [3]) 2, 1139 a 12. 3, 1139 b 31. — [4]) 5, 1140 b. 9, 1142 a 23. — [5]) Demnach hat der Unterſchied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Vernunft einen weſentlich anderen Charakter als bei Kant. Nicht das Einzelne, Konkrete und Kontingente bildet bei Kant den charakteriſtiſchen Gegenſtand der praktiſchen Vernunft; vielmehr hat dieſe ebenſoſehr das Allgemeine, Abſtrakte und Notwendige zum Gegenſtande wie die theoretiſche Vernunft. Beſteht nach Ariſtoteles der Unterſchied zwiſchen beiden Arten der Vernunfttätigkeit darin, daß einerſeits das menſchliche Handeln, anderſeits die abſtrakte theoretiſche Wahrheit Gegenſtand der Unterſuchung iſt, ſo beſchäftigen ſich nach Kant beide Arten der Denktätig-

Mit all dem aber ist die aristotelische φρόνησις noch nicht vollständig gekennzeichnet. Sie bedeutet eine Funktion der praktischen Vernunft, füllt aber diese nicht vollkommen aus. Vielmehr nimmt Aristoteles auch im Bereich der praktischen Vernunft noch eine Unterscheidung vor, und zwar mit Rücksicht darauf, daß das praktische Handeln des Menschen ein zweifaches ist. Unterschieden wird nämlich einerseits eine hervorbringende Tätigkeit (ποίησις), d. h. ein Handeln, das ein von ihm verschiedenes, sachliches Produkt erzeugen will, und ein Handeln, das in sich selber zur Ruhe gelangt, seinen Zweck nicht außer sich, sondern in sich selber hat (πρᾶξις).[1]) Ist dort an die Hervorbringung irgend eines Gegenstandes gedacht, so hier an das sittliche Handeln, das seinen Wert und seinen Sinn in sich selber hat. Während etwa die Ausübung der Baukunst, wie jeder Kunst und jedes Handwerks (τέχνη), den Zweck hat, etwas herzustellen, zu schaffen oder hervorzubringen, weist das sittliche Handeln nicht über sich hinaus. Verschiedenen Arten praktischer Tätigkeit entsprechen nun verschiedene Formen des vernünftigen Denkens.[2]) Die φρόνησις bezeichnet speziell jene Tätigkeit der praktischen Vernunft, die dem sittlichen Handeln entspricht. Nicht eine hervorbringende Tätigkeit, sondern das sittliche Handeln soll durch die φρόνησις geleitet werden.

Drei Bestimmungen sind es darnach, die dem Begriffe der φρόνησις den Inhalt geben. Die aristotelische φρόνησις ist nicht Tugend, sondern bloß Denktätigkeit; sie ist nicht theoretische, sondern praktische Denktätigkeit; sie ist speziell jene Form der praktischen Denktätigkeit, die dem sittlichen Handeln entspricht. Von Sokrates entfernt sich diese Begriffsbestimmung außerordentlich weit. Hat Sokrates nicht einmal die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer

keit mit abstrakten und notwendigen Wahrheiten, jene mit den praktischen, diese mit den theoretischen Wahrheiten. Der Umstand, daß Altertum und Neuzeit an die ethischen Probleme von verschiedenen Seiten herantreten, dort das sittliche oder tugendhafte Handeln, hier die objektive sittliche Ordnung ins Auge gefaßt wird, gibt den Ausschlag. — [1]) ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος. VI 2, 1139 b 3. 5, 1140 b 7. — [2]) 4, 1140 a ff.

Tätigkeit, zwiſchen Wiſſen und Tugend vollzogen, ſo iſt er noch weniger dazugekommen, innerhalb der denkenden Vernunft ſelber Unterſchiede feſtzuſtellen. Vor allem kennt er noch nicht den Unterſchied zwiſchen einer theoretiſchen und einer praktiſchen Vernunft. Erſt Plato unterſcheidet zwiſchen Wiſſenſchaften, die eine bloße Erkenntnis anſtreben, und ſolchen, die dem Handeln dienen wollen,[1]) ohne jedoch dieſen Gedanken weiter zu verfolgen. Indes hat Plato der Lehre des Ariſtoteles auch noch auf andere Weiſe vorgearbeitet, nämlich dadurch, daß er neben dem Wiſſen auch die richtige Meinung als Grundlage der Tugend anerkennt.[2]) Daß die praktiſche Vernunft des Ariſtoteles der platoniſchen „Meinung" (δόξα) nachgebildet iſt, kommt bereits in der Benennung (δοξαστικόι) zum Ausdruck. In ſachlicher Beziehung ſodann ſpringen die gemeinſamen Züge vollends in die Augen.[3]) Wie die platoniſche Meinung im Unterſchiede vom Wiſſen das Merkmal der Notwendigkeit abſtreift, ſo auch die praktiſche Vernunft des Ariſtoteles; und wie dort die Erkenntnis vom Allgemeinen zum Einzelnen, vom wiſſenſchaftlichen zum populären Denken übergeht, ſo auch hier. Im übrigen aber hat es doch mit der praktiſchen Vernunft des Ariſtoteles eine weſentlich andere Bewandtnis als mit der platoniſchen Meinung. Verhält ſich letztere zum Wiſſen wie unvollkommene und vollkommene, populäre und wiſſenſchaftliche Erkenntnis, ſo will Ariſtoteles mit der Unterſcheidung einer theoretiſchen und einer praktiſchen Vernunft verſchiedene Gebiete der Erkenntnis auseinanderhalten. Handelt es ſich dort um verſchiedene Grade, ſo hier um verſchiedene Arten der Erkenntnis. Stützt ſich die platoniſche Unterſcheidung auf das erkennende Subjekt, nämlich auf verſchiedene Grade menſchlicher Einſicht, ſo die ariſtoteliſche auf die Verſchiedenheit der Objekte. Während Plato den Unterſchied für überwindbar hält, ſofern die Meinung in das Wiſſen, das unbegründete Erkennen in ein

[1]) Polit. 258 e. — [2]) Men. 97 b ff. — [3]) Vgl. G. Teichmüller, Neue Studien zur Geſchichte der Begriffe. III. Heft. Die praktiſche Vernunft bei Ariſtoteles. Gotha 1879. 180 ff.

begründetes übergehen kann,[1]) iſt nach Ariſtoteles das praktiſche Denken vom theoretiſchen durch eine unüberſteigbare Kluft getrennt. Beide Arten der Denktätigkeit ſind ein für allemal voneinander verſchieden, weil ſie es mit verſchiedenen Objekten zu tun haben,[2]) einerſeits mit dem Kontingenten, andererſeits mit dem Notwendigen, einerſeits mit dem Singulären, andererſeits mit dem Allgemeinen. Das praktiſche Denken iſt nicht eine Vorſtufe des Wiſſens, ſondern eine Erkenntnis, die ebenſowohl ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Gegenſtand hat, wie das Wiſſen. Der Unterſchied beider Erkenntnisformen iſt in der Natur des Gegenſtandes begründet. Das ſittliche Denken hat notwendig einen anderen Charakter als das mathematiſche, weil es ſich um verſchiedene Materien handelt. Nicht bloß die gewöhnliche oder unvollkommene Tugend ruht auf einer Erkenntnis, die hinter dem begrifflichen Wiſſen zurückbleibt; die Tugend überhaupt ſetzt ein Denken voraus, das nicht im Schema allgemeiner Begriffe und notwendiger Einſichten unterzubringen iſt. Allgemeine Begriffe und Urteile erſchöpfen das ſittliche Bewußtſein nicht; das ſittliche Denken betätigt ſich ſtets an Gegenſtänden, die über allgemeine Begriffe hinausführen. Ariſtoteles will das ſittliche Denken keineswegs auf das Einzelne beſchränken, wohl aber geltend machen, daß das Allgemeine und Notwendige nicht deſſen ganzen Inhalt ausmacht, daß vielmehr das ſittliche Bewußtſein als Ganzes genommen auch Einzelnes und Kontingentes umfaßt.[3])

Wenn Ariſtoteles zuletzt das ſittliche Denken nicht bloß vom Wiſſen unterſcheidet, ſondern auch innerhalb der praktiſchen Vernunft noch enger umgrenzt, ſo liegt allem Anſcheine nach auch dieſer Beſtimmung das Streben zugrunde,

[1]) Men. 98 a. — [2]) Vgl. Geyſer, Die Erkenntnistheorie des Ariſtoteles. Münſter i. W. 1917. 187. — [3]) VI 8, 1141 b 14 — Dabei gliedert ſich das ſittliche Denken inſofern einem allgemeinen Geſichtspunkte ein, als Ariſtoteles unter der δόξα überhaupt eine Erkenntnisweiſe verſteht, die im Unterſchiede vom Wiſſen (ἐπιστήμη) nicht allgemeine und notwendige, ſondern ſinguläre und kontingente Wahrheiten, nämlich die einzelnen und veränderlichen Erfahrungstatſachen zum Gegenſtande hat. S. Geyſer, a. a. O. 182 ff.

über den ſokratiſchen Standpunkt hinauszudringen; denn auch die Angabe, daß das ſittliche Denken nicht einer hervorbringenden Tätigkeit entſpricht, ſondern einem Handeln, das ſeinen Zweck in ſich ſelber hat, ſcheint einen Unterſchied betonen zu wollen, der gerade von Sokrates nur allzuſehr überſehen worden iſt. Wer, wie Sokrates, das Gute immer wieder mit dem Nützlichen zuſammenlegt, das ſittliche Handeln mit der Ausübung irgend eines Berufes (τέχνη), wie der Baukunſt, der Tonkunſt, der Arzneikunde, auf die gleiche Stufe ſtellt,[1]) verkennt den Unterſchied zwiſchen dem ſittlichen Handeln und einer hervorbringenden Tätigkeit. Auf die Frage, welche Beſchäftigung oder Lebenstätigkeit die beſte iſt, antwortet allerdings auch ſchon Sokrates mit dem Hinweis auf das ſittliche Handeln (εὐπραξία);[2]) indeſſen fällt nach ſeiner Darlegung das ſittlich gute Handeln mit der tüchtigen Berufsarbeit zuſammen. Der Landwirt handelt gut, wenn er ein tüchtiger Landwirt, der Arzt, wenn er ein tüchtiger Arzt, der Staatsmann, wenn er ein tüchtiger Staatsmann iſt.[3]) Dieſer Betrachtungsweiſe offenbar will Ariſtoteles widerſprechen, wenn er das ſittliche Handeln als Selbſtzweck charakteriſiert und dadurch von einer hervorbringenden Tätigkeit und der Ausübung eines Berufes unterſcheidet. Damit aber nimmt auch das ſittliche Denken einen anderen Inhalt an als bei Sokrates, iſt nicht mehr die Summe jener Kenntniſſe, die zu einer Berufstätigkeit (τέχνη) oder hervorbringenden Wirkſamkeit (ποίησις) erforderlich ſind, ſondern will ein Handeln normieren, das den Zweck in ſich ſelber hat. Mit anderen Worten, das ſittliche Bewußtſein hat nicht mehr das Nützliche, ſondern das Seinſollende zum Objekt, ein Gegenſatz, der ja auch ſonſt für das Verhältnis beider Denker charakteriſtiſch iſt. Die φρόνησις iſt nicht mehr, wie bei Sokrates, die Erkenntnis des Nützlichen,[4]) ſondern das Bewußtſein des Seinſollenden. Der Begriff wird zwar der ſokratiſchen Gedankenwelt entlehnt, aber ſo umgeprägt, daß er ſich den ariſtoteliſchen Anſchauungen eingliedert. Auch an dieſer Stelle wird die Nützlich-

[1]) S. oben 45 f. – [2]) Mem. III 9, 14. — [3]) a. a. O. III 9, 15. — [4]) S. oben 71 f.

keitsmoral durch eine Auffaſſung verdrängt, die das ſittlich Gute als dasjenige erkennt, das unter allen Umſtänden und ſeiner ſelbſt wegen zu geſchehen hat, eben als das Seinſollende. Die φρόνησις hat einen Inhalt angenommen, der mit dem Geſamtcharakter der ariſtoteliſchen Ethik im Einklang ſteht. Wenn auch keineswegs jede Spur einer eudämoniſtiſchen und utilitariſtiſchen Denkweiſe ausgelöſcht iſt, ſeinem hervorſtechenden Gepräge nach iſt der Begriff doch der ariſtoteliſchen Art des Denkens angepaßt. Die φρόνησις hat jetzt eine Bedeutung, die der des ὀρθὸς λόγος in der Tat nahe verwandt iſt. Iſt letzterer das Bewußtſein des Richtigen, der rechten Mitte, deſſen, was das Vernunftgebot oder die richtige Einſicht vorſchreibt, ſo erſtere das Bewußtſein des Seinſollenden. In beiden Fällen will Ariſtoteles das ſittliche Denken oder Bewußtſein auf eine zuſammenfaſſende Formel bringen.

Andererſeits hat ſich gezeigt, daß durch die φρόνησις die Lehre vom ὀρθὸς λόγος in der Tat, wie beabſichtigt war, weitergeführt wird. Das ſittliche Denken wurde in ſeiner Beſonderheit näher beſtimmt, vom theoretiſchen oder wiſſenſchaftlichen Denken unterſchieden und auch innerhalb der praktiſchen Vernunft als eine Funktion von ſpezieller Art erkannt. Daß nicht bloß Allgemeines, ſondern auch Einzelnes der Gegenſtand ſittlichen Denkens iſt, wurde ſchon früher ausgeführt; jetzt wurde hinzugefügt, daß ſich das ſittliche Bewußtſein im Unterſchiede vom wiſſenſchaftlichen Denken auf Kontingentes erſtreckt. Der von Anfang an betonte Unterſchied von mathematiſchen Lehrſätzen gewinnt immer mehr Geſtalt, umſomehr, als jetzt das ſittliche Denken auch den Charakter einer Überlegung oder Beratung annimmt.

Doch bedeutet die φρόνησις nicht bloß eine nähere Beſtimmung oder weitere Ausführung des ὀρθὸς λόγος, ſondern zugleich eine neue Geſtaltung des ſittlichen Bewußtſeins. Die Idee des ὀρθὸς λόγος wird nicht bloß in gerader Linie weitergeführt, ſondern zugleich in der Weiſe ergänzt, daß das ſittliche Denken einen weſentlich anderen Charakter annimmt. Von grundlegender Bedeutung iſt hiebei der Um-

ſtand, daß die φρόνησις an den Zweckgedanken anknüpft. Die Anknüpfung an den Zweckgedanken iſt es ja, was die φρόνησις von Anfang an vom ὀρθὸς λόγος unterſcheidet. Während letzterer in der Mannigfaltigkeit des Sittlichen eine einheitliche Idee feſtſtellen, die Vielheit der ſittlichen Vorſchriften auf eine höchſte Vorſchrift zurückführen will, bringt die φρόνησις das ſittliche Leben zu einem Zweck in Beziehung. Zwar dient das ſittliche Leben nicht mehr, wie bei Sokrates, einem höheren Zweck, verwirklicht vielmehr in ſich ſelbſt einen höchſten Zweck; allein die Beziehung zum Zweck iſt geblieben, und inſofern faßt die φρόνησις das ſittlich Gute von einer anderen Seite auf als der ὀρθὸς λόγος. Dieſer Unterſchied der beiden Betrachtungsweiſen ſoll im Folgenden noch beſtimmter herausgeſtellt werden.

Menſchliches Handeln und ſittliche Richtſchnur werden einander durch den ὀρθὸς λόγος gegenübergeſtellt. Menſchliches Wollen und Handeln iſt der Träger der Sittlichkeit,[1]) nimmt aber ſittlichen Charakter nur dadurch an, daß es zu einer ſittlichen Norm in Beziehung tritt. An ſich iſt unſer Wollen und Handeln indifferent, weder gut noch böſe. Erſt mit der Einhaltung einer beſtimmten Richtung erhält es den Charakter des Guten; und dieſe Richtung wird ihm durch die Vernunft vorgeſchrieben. Wollen und Handeln können an ſich alle möglichen Wege einſchlagen; den rechten Weg aber findet das Leben nur unter der Leitung der Vernunft. Wollen und Handeln ſind an ſich, unabhängig von der Vernunft, ohne alle ſittliche Beſtimmtheit; erſt die Vernunft teilt ihm eine ſolche Beſtimmtheit mit. Kurz, die Vernunft iſt das normierende, richtunggebende, beſtimmende Prinzip ohne Einſchränkung. Ohne Vernunft keine ſittliche Beſtimmtheit, keine ſittliche Haltung, kein ſittlicher Charakter menſchlichen Handelns.

Ein anderes Verhältnis wird durch die φρόνησις aufgegriffen. Nicht mehr Handeln und Richtſchnur treten einander gegenüber, ſondern Handeln und Zweck. Nicht mehr durch die Einhaltung einer entſprechenden Norm iſt der ſittliche Charakter unſeres Handelns bedingt, ſondern durch

[1]) II 5, 1106 b 16. 24.

die Richtung auf ein bestimmtes Ziel. Ein unbestimmtes und ein bestimmendes Element treten auch jetzt einander gegenüber. Auch jetzt ist die Vernunft der bestimmende oder leitende Faktor; im übrigen aber hat das Verhältnis nicht mehr den nämlichen Charakter. Gegenüber der *φρόνησις* weist der Wille keine so vollständige Unbestimmtheit auf, wie gegenüber dem *ὀρθὸς λόγος*; vielmehr besitzt jetzt der Wille eine gewisse Bestimmtheit und einen gewissen Inhalt schon von Natur aus. Ist doch die Richtung auf das Gute, wie Aristoteles ausführt, bis zu einem gewissen Grade angeboren.[1]) Nur bedeutet diese natürliche Willensrichtung noch keine eigentliche Tugend; hiezu braucht es vielmehr immerhin die Mitwirkung der Vernunft. Erst wenn der Mensch das Gute nicht mehr bloß auf Grund einer physischen Neigung, sondern mit Bewußtsein, d. h. mit Vernunft und Willen tut, handelt er wirklich tugendhaft.[2]) Doch hat die Vernunft nicht bloß die Aufgabe, den Willen auf die Stufe des Bewußtseins zu heben; ihre Sache ist es auch, den natürlichen Willen näher zu bestimmen. Wenn auch der Wille von Natur aus nicht völlig unbestimmt und inhaltslos ist, sondern mancherlei Neigungen zum Guten in sich trägt, so entbehrt er doch einer ausreichenden Bestimmtheit und vermag deshalb unter konkreten Verhältnissen und im einzelnen Falle den Weg nur an der Hand der Vernunft zu finden.[3]) Eine angeborne Willensrichtung und ein natürlicher Sinn für das Gute ist noch nicht hinlänglich bestimmt, um das Richtige nach Maßgabe der besonderen Verhältnisse zu treffen.

So trägt die Vernunfttätigkeit in der Gestalt der *φρόνησις* in die Tugend ein wesentlich anderes Verhältnis hinein, als der *ὀρθὸς λόγος*. Die seelischen Voraussetzungen, aus denen die Tugend hervorgeht, die Elemente, aus denen sie sich zusammensetzt, sind nicht mehr die nämlichen. Das Verhältnis ist nicht mehr so gedacht, daß ein ganz unbestimmter Wille ausschließlich durch die Vernunft Inhalt und Richtung bekommt; vielmehr setzt die Vernunft den Willensinhalt

[1]) VI 13, 1144 b 4. S. oben 74. [2]) VI 13, 1144 b 17. 27. – [3]) 1144 b 9.

voraus, um sich zu begnügen, einerseits das Merkmal des Bewußten, andererseits die vollere Bestimmtheit hinzuzufügen. Rechnet der ὀρθὸς λόγος auf Seiten des Willens mit einer absoluten Indifferenz, so die φρόνησις mit einer natürlichen Willensrichtung. Gibt dort die Vernunfttätigkeit den ersten Anstoß zur Willensbewegung, so übernimmt sie hier nur die Aufgabe, eine Bewegung, die ohne sie im Gange ist, zu lenken. Gehorcht dort der Wille schon mit der ersten Regung einem Gebot der Vernunft, so ist er hier zunächst einer immanenten Tätigkeitsrichtung überlassen. Verschiedene Strukturen werden dem sittlichen Handeln zu Grunde gelegt. Während der ὀρθὸς λόγος den Gedanken der Norm oder Richtschnur im vollen Sinne verwirklichen und dem sittlichen Willen den Inhalt restlos mitteilen will, verrät die φρόνησις abermals eine Betrachtungsweise, die unverkennbar an die eudämonistische Ethik des Sokrates anknüpft. Geht doch gerade diese Ethik von einer natürlichen und angestammten Willensrichtung aus, nämlich von dem allgemeinen Verlangen nach Glückseligkeit. Gegenüber dem letzten Ziele ist dieser Anschauung gemäß der menschliche Wille von Natur aus nicht indifferent oder unbestimmt, hält vielmehr notwendig die Richtung zu ihm ein; und die Aufgabe der Vernunft ist nur, den Weg zu zeigen, der zu jenem Ziele führt. Auf das Ziel oder den Zweck braucht der Wille nicht durch die Vernunft hingelenkt zu werden; ihre Sache ist bloß die Erkenntnis der Mittel und Wege. Weil der Wille zur Erlangung der Glückseligkeit alle möglichen Wege einschlagen, sein Ziel auch auf verkehrten Bahnen suchen kann, so bedarf er der Leitung durch die Vernunft; der an sich unbestimmte Glückseligkeitsdrang soll durch die Vernunft seine Richtung und nähere Bestimmtheit erhalten. Also eine angeborene, dem letzten Ziele zugekehrte Willensrichtung, die durch die Vernunft näher bestimmt und geleitet werden soll:[1]) hier findet sich offenbar jenes Verhältnis, dem die aristotelische φρόνησις nachgebildet ist. So erheblich sich der Begriff auf dem Wege von Sokrates zu Aristoteles verändert hat, so wenig kann

[1]) Wildauer, I. 28.

er ſeine ſokratiſche Herkunft verleugnen. Zwar hat die angeborne Willensrichtung nicht mehr den nämlichen Inhalt, erſcheint nicht mehr als Glückſeligkeitstrieb, ſondern als natürliche Neigung zum Guten; die eudämoniſtiſche Denkrichtung des Sokrates hat wieder der ſtreng ethiſchen des Ariſtoteles weichen müſſen. Allein das ſokratiſche Schema, ein von Natur auf das letzte Ziel gerichteter Wille und eine Vernunft, welche dieſen Willen näher beſtimmt und leitet, iſt dennoch geblieben.

Helleres Licht fällt jetzt auch auf einen Lehrpunkt, welcher der Auslegung von jeher Schwierigkeiten bereitet hat, nämlich auf die Angabe, daß ſich die φρόνησις zwar mit den Mitteln, aber nicht mit dem Zwecke beſchäftigt. Nicht die Zielſetzung, ſondern nur die Wahl der richtigen Mittel iſt Sache der φρόνησις. Die Richtigkeit des Ziels dagegen iſt durch einen anderen Faktor bedingt, nämlich durch die Geſinnung.[1]) Nicht nach jeder Seite hin alſo und nicht unter jedem Geſichtspunkte wird das menſchliche Handeln durch die φρόνησις beſtimmt und geleitet; die Leitung der Vernunft erſtreckt ſich nur auf die Wahl der Mittel. Dafür, daß der Menſch in der Wahl der Zwecke das Richtige trifft, ſorgt nicht die φρόνησις ſondern die richtige oder tugendhafte Geſinnung (ἀρετή). Wie einleuchtet, weiſt auch dieſe Seite der ariſtoteliſchen φρόνησις auf die Ethik des Sokrates zurück, da hier die Richtung auf den Zweck zu einer Sache des Willens gemacht, der Vernunft aber nur die Feſtſetzung der Mittel übertragen wird. Wieder behauptet die φρόνησις ein Stück ihres urſprünglichen oder ſokratiſchen Charakters. Es iſt ſokratiſch und eudämoniſtiſch, das ſittliche Handeln ſo zu analyſieren, daß ſich der Wille aus ſich heraus dem Zwecke zuwendet und der Vernunft nur zur Beſtimmung der Mittel bedarf, wie es auch ſokratiſch und eudämoniſtiſch iſt, anzunehmen, daß die Willensbewegung unabhängig von der Vernunft im Gange iſt und durch die Vernunft nur gelenkt zu werden braucht. Beide Darſtellungen berühren dasſelbe

[1]) VI 13, 1144 a 7. 20. 1145 a 5. III 5, 1112 b 33. Rhet. I 6, 1362 a 18. E. E. II 11, 1227 b 38. 1228 a 1.

Verhältnis, nur von verſchiedenen Seiten. Beide ſetzen eine von der Vernunft unabhängige Willensrichtung voraus, die einerſeits den Zweck ergreift und der Vernunft die Wahl der Mittel überläßt, andererſeits ihren Gegenſtand, nämlich die Glückſeligkeit, nur im allgemeinen und ohne volle Beſtimmtheit erfaßt und deshalb der näheren Beſtimmung durch die Vernunft bedarf. Sowohl Zweck und Mittel alſo, wie auch Unbeſtimmtes und Beſtimmtes treten einander an dieſem Verhältnis gegenüber. Sowohl die eine wie die andere Seite der Sache iſt auf Ariſtoteles übergegangen, mit dem Unterſchiede jedoch, daß die Willensrichtung in beiden Fällen einen anderen Inhalt angenommen hat. Wie zuvor, ſo hat dieſe Willensrichtung auch jetzt nicht die Glückſeligkeit, ſondern das ſittlich Gute zum Gegenſtande. Wieder iſt der ſittliche Wille an die Stelle des Glückſeligkeitstriebes getreten.

So gewinnt das ſittliche Denken in der Geſtalt der φρόνησις in der Tat einen weſentlich anderen Charakter wie als ὀρθὸς λόγος. Umfaßt der ὀρθὸς λόγος den ganzen Inhalt des ſittlichen Wollens und Handelns, Allgemeines und Beſonderes, Zweck und Mittel, ſo beſchränkt ſich die φρόνησις einerſeits auf die nähere Beſtimmung einer natürlichen Willensrichtung, andererſeits auf die Erkenntnis der Mittel. Der ſokratiſche Gedanke einer der Vernunfterkenntnis vorausgehenden, dem letzten Ziele zugekehrten Willensrichtung iſt es, was in der ariſtoteliſchen φρόνησις fortwirkt und dieſer Faſſung des ſittlichen Denkens das charakteriſtiſche Gepräge verleiht. So erheblich der ſokratiſche Gedanke umgeſtaltet wurde, ſo weiſt doch das ſittliche Handeln und Leben eine Konſtitution auf, der die Züge der eudämoniſtiſchen Ethik aufgeprägt ſind.

Nunmehr laſſen ſich die geſchichtlichen und ſyſtematiſchen Zuſammenhänge, denen die ariſtoteliſche φρόνησις angehört, überſehen. Die leitende Abſicht iſt, die Lehre vom ὀρθὸς λόγος weiterzuführen und zu ergänzen. Das ſittliche Bewußtſein ſoll noch in eine andere Form gekleidet, die Bedeutung der denkenden Vernunft noch von einem anderen Geſichtspunkte aus beleuchtet werden. Zu dieſem Zwecke

greift Aristoteles auf die sokratische φρόνησις zurück, die ja ebenfalls schon einen Versuch darstellt, die Gesamtheit sittlicher Einsichten auf eine einheitliche Formel zu bringen. Da dieser Begriff das sittliche Handeln vor allem auf ein Ziel hinlenkt, drückt er eine neue Beziehung aus und läßt dadurch auf die Tätigkeit der denkenden Vernunft ein neues Licht fallen. Doch kann die sokratische Auffassung unmöglich unverändert in die aristotelische Gedankenwelt übergehen; sowohl der Eudämonismus wie der Intellektualismus des Sokrates muß zurückgedrängt werden. Ein Zweck allerdings wird auch von Aristoteles mit der Sittlichkeit in Verbindung gebracht, aber nicht mehr in der Weise, daß sich das sittliche Leben einem höheren Zwecke unterordnet, sondern so, daß es in sich selbst den höchsten Zweck verwirklicht. Aus einem Bewußtsein des Nützlichen wird dadurch die φρόνησις zu einem Bewußtsein des Seinsollenden. In zweiter Linie deckt sich die aristotelische φρόνησις nicht mehr mit der sittlichen Tugend, sondern bedeutet nur noch eine dianoëtische Tugend; sie ist zu einem bloßen Bewußtsein oder Denken verdünnt und darf insofern mit dem ὀρθὸς λόγος zusammengelegt werden. Vollständig verschwunden aber ist weder der Eudämonismus noch der Intellektualismus des Sokrates; beide Auffassungen haben vielmehr in der aristotelischen φρόνησις deutliche Spuren zurückgelassen, und dieser Umstand, das Nachwirken sokratischer Anschauungen bedingt es, daß die φρόνησις eine wesentlich andere Gestalt des sittlichen Denkens darstellt, als der ὀρθὸς λόγος. Freilich, ein vollkommen einheitlicher Begriff hat sich auf solche Weise nicht ergeben; vielmehr stellt die aristotelische φρόνησις trotz einer klaren und feststehenden Grundbedeutung ein schwankendes und in verschiedenen Farben schillerndes Gedankengebilde dar. Erscheint sie im Anschluß an Sokrates einerseits noch als berechnende Klugheit, die das vernünftige Denken in den Dienst der Lebensgüter und besonders des höchsten Gutes stellt, so verwandelt sie sich andererseits in ein sittliches Bewußtsein, in das Bewußtsein des Sollens und der Pflicht, um von da aus sogar zu einer sittlichen

oder gewiſſenhaften Geſinnung anzuwachſen. So leuchtet auch die Unmöglichkeit ein, die ariſtoteliſche φρόνησις als Ganzes mit einem einzigen Worte wiederzugeben. Ausdrücke, wie Klugheit, Einſicht, ſittliches Bewußtſein, uſw. bezeichnen durchweg nur die eine oder andere Seite der Sache, keineswegs aber das Ganze der Vorſtellungen, die Ariſtoteles mit der φρόνησις verbindet. Die ariſtoteliſche φρόνησις iſt Klugheit, ſittliches Bewußtſein und ſittliche Geſinnung zumal. Am allerwenigſten kommt es zu einer inneren Geſchloſſenheit, wenn es die ariſtoteliſche φρόνησις einerſeits mit dem höchſten Zwecke zu tun hat und inſofern als das Bewußtſein des Seinſollenden erſcheint, andererſeits ſich nur mit der Erkenntnis der Mittel befaßt. Verſchiedene Auffaſſungen ſtehen hier einander unausgeglichen gegenüber. Begreiflich, daß in dieſem Punkte die Auslegung immer wieder Mühe hat, zu einem feſten Reſultate zu gelangen. Haben Trendelenburg,[1]) Brandis[2]) und zunächſt auch Zeller[3]) der φρόνησις vor allem die Beſtimmung des Zweckes übertragen, ſo fällt ihr nach Hartenſtein[4]) nur die Feſtſetzung der Mittel zu. Welch einen Zweck der Menſch mit ſeiner Lebenstätigkeit verfolgt, hängt zuletzt nicht von der Vernunft, ſondern von der Geſinnung oder Beſchaffenheit des Charakters ab; die Vernunft hat nur die Aufgabe, zu dem auf ſolche Weiſe feſtgeſetzten Zweck die Mittel ausfindig zu machen. Im Anſchluß an Hartenſtein wurde dieſe Beurteilung der ariſtoteliſchen φρόνησις beſonders von Walter[5]) und Eberlein[6]) vertreten; und ſeither haben ſich weitaus die meiſten Ausleger[7]) auf dieſen Standpunkt geſtellt, unter

[1]) Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie. II. Berlin 1855. 378. Anders dagegen, ſo ſcheint es, 382. — [2]) Handbuch der Geſchichte der griechiſchen und römiſchen Philoſophie. Zweiten Teils zweiter Abteilung zweite Hälfte. (Ariſtoteles und ſeine akademiſchen Zeitgenoſſen. II) Berlin 1857. 1138. 1448 f. — [3]) Philoſophie der Griechen. II 2. 2. A. 502 ff. — [4]) Über den wiſſenſchaftlichen Wert der ariſtoteliſchen Ethik. Ber. u. Abh. d. Kgl. ſächs. Ak. d. Wiſſ. Leipzig 1859. 82 ff. — [5]) Die Lehre von der praktiſchen Vernunft in der griechiſchen Philoſophie. Jena 1874. 44 ff. — [6]) Die dianoëtiſchen Tugenden der Nikomachiſchen Ethik. Diſſ. Leipzig 1888. 24 ff. — [7]) Eucken, Über die Methode und Grundlagen der Ari-

ihnen auch Zeller, der in der dritten Auflage ſeines Werkes ſeine frühere Anſchauung zurückgenommen hat.[1]) Dem gegenüber will neueſtens Löning in einer ſehr ſorgſamen und gründlichen Unterſuchung den Beweis erbringen, daß die φρόνησις zwar nicht vorwiegend oder gar ausſchließlich den Zweck erfaßt, aber auch keineswegs davon ausgeſchloſſen werden darf. Als ſittliches Bewußtſein, als Zuſammenfaſſung aller Erkenntniſſe, die dem ſittlichen Wollen und Handeln zugrunde liegen, dehne ſich die φρόνησις auf Zwecke und Mittel in gleicher Weiſe aus; und nur ſo bleibe die ariſtoteliſche Pſychologie und Ethik vor Widerſprüchen bewahrt.[2])

Richtig iſt nun, daß nach Ariſtoteles jeder Willensinhalt vorerſt ein Erkenntnisinhalt iſt, daß alles, was erſtrebt werden ſoll, zunächſt erkannt ſein muß. Dennoch iſt nicht zu beſtreiten, daß Ariſtoteles in der Lehre von der φρόνησις einigermaßen einer anderen Denkrichtung Raum gibt. Die Beweiskraft jener Stellen, die der Geſinnung die Beſtimmung des Zweckes, der φρόνησις nur die der Mittel zuweiſen, hat auch Löning[3]) nicht zu erſchüttern vermocht. Zudem ließ ſich dartun, wie der Philoſoph zu einer ſolchen Anſchauung gelangt, daß nämlich jene Einſchränkung der Vernunfttätigkeit unmittelbar mit dem ſokratiſchen Gedanken einer angeſtammten Willensrichtung gegeben iſt, einem Gedanken, der bei Ariſtoteles zum klarſten Ausdruck gelangt,[4]) bei Löning aber gleichwohl unbeachtet geblieben iſt. Die Beſchränkung der φρόνησις auf die Erkenntnis der Mittel bedeutet einen Zug, der ſich aus dem ſokratiſchen Urſprung des Begriffs ohne weiteres erklärt. Weil Ariſtoteles mit Sokrates die Idee einer angeborenen Willenshaltung übernimmt, dem Willen unabhängig von der Vernunft die Richtung auf das Gute oder das letzte Ziel zuteilt, ſchränkt er mit ihm auch die Vernunfttätigkeit auf die Mittel ein. Ein eigentlicher

---

ſtoteliſchen Ethik. Progr. Frankfurt a. M. 1870. 25. Th. Ziegler, Geſchichte der Ethik. I. Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881. 120 ff. A. Kaſtil, Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nikomachiſchen Ethik. Prag 1901. 29. — [1]) II. 2. 3. A. 653. — [2]) Die Zurechnungslehre des Ariſtoteles. Jena 1903. 27 ff. 67 ff. — [3]) 88. — [4]) S. oben 88 f.

Widerſpruch mit dem erwähnten erkenntnis-theoretiſchen Grundſatz des Ariſtoteles dürfte gleichwohl nicht vorliegen; denn jener Grundſatz fordert nur, daß die einzelnen Willenshandlungen durch Vernunftakte bedingt ſind, ſchließt aber nicht aus, daß der Vernunfterkenntnis eine allgemeine Willensrichtung vorausgeht. Eine allgemeine Richtung oder bloße Diſpoſition befähigt den Willen nicht ſchon zu einer Tätigkeit; dazu muß nach Ariſtoteles im einzelnen Fall auch eine entſprechende Vorſtellung vorausgehen.[1]) Kann alſo von einem Widerſpruche mit der Erkenntnislehre des Ariſtoteles kaum die Rede ſein, ſo muß jedoch betont werden, daß der Gedanke der φρόνησις beſonders an dieſer Stelle die volle Geſchloſſenheit vermiſſen läßt. Wenn die φρόνησις einerſeits auf die Erkenntnis der Mittel beſchränkt, andererſeits auf eine Tätigkeit bezogen wird, die ihren Zweck in ſich ſelber hat, ſo macht ſich eine Verſchiedenheit der Auffaſſungen bemerkbar, eine Verſchiedenheit jedoch, die wieder aus den geſchichtlichen Verhältniſſen ihre Erklärung zu finden ſcheint. Stellt die eine Auffaſſung, wie gezeigt wurde, einen Reſt der ſokratiſchen φρόνησις dar, ſo ſpricht die andere einen rein ariſtoteliſchen Gedanken aus. Sokratiſche und ariſtoteliſche Elemente wollen hier zu keinem einheitlichen Begriff verſchmelzen. In dieſem Sinne ſcheint die Streitfrage eine Löſung zu verlangen, die auch noch über Löning hinausgeht. Beruhte die Annahme, daß der φρόνησις in erſter Linie oder ausſchließlich die Beſtimmung des Zweckes zufällt, auf einer irrtümlichen Auslegung einer Stelle in der Schrift über die Seele,[2]) wie ſchon von Walter und Hartenſtein, beſonders aber von Löning gezeigt worden iſt, ſo wird die entgegengeſetzte Annahme, wornach die φρόνησις nur mit der Erkenntnis der Mittel zu tun hätte, nur der einen Seite der ariſtoteliſchen Darſtellung gerecht. Eine Ergänzung dieſer Auslegung war deswegen nötig, aber nicht ſo faſt, um, wie Löning meinte, den Einklang mit der Erkenntnistheorie des Ariſtoteles herzuſtellen, ſondern, um auch jene Darſtellung zu berückſich-

[1]) Vgl. C. Prantl, Über die dianoëtiſchen Tugenden der Nikomachiſchen Ethik des Ariſtoteles. München 1852. 18. — [2]) De an. III 10, 433 a 14.

tigen, wornach die φρόνησις ein Handeln zum Gegenſtande hat, das den Charakter des Selbſtzweckes beſitzt; und hier liegt, wie dargetan wurde, eine Verſchiedenheit der Auffaſſungen vor, die zwar hiſtoriſch erklärlich iſt, aber durch keine Auslegung überwunden werden kann.

Eine andere, viel umſtrittene Frage betrifft das Verhältnis zwiſchen φρόνησις und Tugend. Die Schwierigkeit gipfelt in dem Satz, daß die φρόνησις nicht ohne die Tugend und die Tugend nicht ohne die φρόνησις beſteht.[1]) Haben die meiſten Ausleger[2]) geglaubt, hierin einen Zirkel erblicken zu müſſen, ſo verteidigt Löning im Gegenſatz hierzu die Anſchauung Trendelenburgs,[3]) wornach das Verhältnis zwiſchen Tugend und φρόνησις den Charakter einer Wechſelwirkung beſitzt. Der erſte Anſtoß allerdings, ſo urteilt Löning nach wie vor, geht von der Vernunft aus; im weiteren Verlauf jedoch greifen ſittliches Denken und Wollen ineinander. Wird das ſittliche Denken zunächſt durch die Vernunft ſelber in Fluß gebracht, in ſeiner Ausbildung und Erhaltung ſteht es unter dem Einfluß der tugendhaften Geſinnung. Erkennen und Handeln fördern ſich gegenſeitig.[4]) Allein ſo zutreffend im allgemeinen Löning gerade in dieſem Teil ſeines Werkes die ariſtoteliſche Lehre darſtellt, die eigentliche Löſung der Frage iſt doch nicht gefunden. Richtig ist, daß nicht von einem Zirkel, ſondern nur von einem Verhältnis der Wechſelwirkung die Rede ſein kann. Geht einerſeits die Erkenntnis dem Wollen und Handeln voraus, ſo wird andererſeits auf ethiſchem Gebiete die Richtung des Denkens durch das Wollen, durch perſönliche Wünſche und Intereſſen beſtimmt. In dieſem Sinne beeinfluſſen ſich φρόνησις und Tugend in der Tat gegenſeitig.[5]) Aber nicht hieran

[1]) VI 13, 1144 b 31. — [2]) Hartenſtein, 84. 91. Eucken, 24. Walter, 496. Zeller, II 2. 3. A. 658. — [3]) Hiſt. Beiträge zur Philoſ. II. 384 ff. — [4]) 58 ff. 82 ff. 88. — [5]) Nicht ohne Einſchränkung jedoch durfte Löning behaupten, daß die Initiative auf Seiten der Vernunft liegt. Ausdrücklich und zu wiederholten Malen bemerkt Ariſtoteles, daß die φρόνησις nur der eigentlichen Tugend, nicht aber dem natürlichen oder angeborenen Willen zum Guten zugrunde liegt. VI 13,

denkt Aristoteles, wenn er sagt, daß die Tugend nicht ohne die φρόνησις und die φρόνησις nicht ohne die Tugend besteht. Das Verhältnis zwischen φρόνησις und Tugend ist nicht damit erschöpft, daß sich Erkennen und Wollen gegenseitig bestimmen; es kommt auch in Betracht, daß die φρόνησις ein mehrdeutiger Begriff ist. Es ist nicht ein und dieselbe φρόνησις gemeint, wenn es heißt, daß sie einerseits nicht ohne die Tugend und andererseits die Tugend nicht ohne sie besteht. Bedeutet nämlich die φρόνησις im letzteren Falle eine bloße Erkenntnistätigkeit, eben das sittliche Denken oder Bewußtsein, so im ersteren Falle die sittliche Gesinnung. Voraussetzung der Tugend ist die φρόνησις insofern, als zu einem sittlichen Handeln nicht schon eine natürliche oder physische Willensrichtung genügt, sondern gefordert ist, daß der Mensch das Gute mit Wissen und Willen tut; Wirkung der Tugend ist sie dagegen, sofern sie nicht bloß Erkenntnisse darstellt, sondern auch den Willen einschließt, nach diesen Erkenntnissen zu handeln; dies ist der Sachverhalt, den Aristoteles im Auge hat, wenn er hervorhebt, daß sich φρόνησις und Tugend gegenseitig bedingen. Nicht eigentlich die Wechselwirkung zwischen Erkennen und Wollen ist es, was diese Gegenseitigkeit ausmacht, sondern die Mehrdeutigkeit der φρόνησις erklärt dieses Verhältnis. Bisher wurde diese Mehrdeutigkeit zu wenig beachtet; die Auslegung war zu sehr von der Annahme geleitet, daß der aristotelische Begriff einen vollkommen einheitlichen und feststehenden Inhalt umschließt. Der Gesichtspunkt, von dem aus die Erklärung in Angriff genommen wurde, ließ den Tatbestand nicht genügend durchschauen. Eine bloße Textinterpretation erweist sich nicht als ausreichend, sondern muß mit historischen Untersuchungen Hand in Hand gehen. Hier liegt der Mangel, der besonders den Darlegungen Lönings anhaftet. Das energische Streben, sich zu einer allseitigen Betrachtung des Gegenstandes zu erheben, ist allerdings wirksam; die aristotelischen Texte hat Löning in einem Umfang herangezogen, wie vielleicht vor

1144 b 16. 31. Der Gedanke einer angebornen, von der Vernunft unabhängigen Willensrichtung wird von Löning abermals übersehen.

ihm niemals geſchehen iſt. Dazu kommt, daß er die Erörterung mit anerkennenswertem Scharfſinn anſtellt und den Sinn der ariſtoteliſchen Lehre in der Hauptſache mit ſicherem Blicke herausarbeitet. Der Umſtand jedoch, daß jede hiſtoriſche Unterſuchung unterbleibt, bildet eine Schranke, die ein volles Eindringen in die Materie verhindert.[1]) Erſt wenn erkannt wird, daß der Begriff zunächſt nicht aus dem ariſtoteliſchen Syſtem herauswächſt, ſondern von Sokrates entlehnt und der ariſtoteliſchen Gedankenwelt durch Umprägung angepaßt wird, ſo jedoch, daß gar manche Züge von der ehemaligen Faſſung geblieben ſind, erſt mit einer ſolchen Betrachtungsweiſe laſſen ſich die ſo verſchiedenartigen Seiten und Beziehungen der ariſtoteliſchen φρόνησις befriedigend erklären. Ein vollkommen geſchloſſener und feſtumgrenzter, den ariſtoteliſchen Anſchauungen in jeder Hinſicht eingegliederter Begriff ergibt ſich allerdings nicht, wohl aber ein Gedankengebilde, das trotz aller Schwankungen und trotz der Verſchiedenartigkeit ſeiner Elemente aus den geſchichtlichen Verhältniſſen nach jeder Richtung verſtändlich wird. Das Beſtreben, der Lehre des Philoſophen die innere Einheit zu ſichern, darf der Auslegung nicht als einzige Norm dienen; auch bei Ariſtoteles ſind hiſtoriſche Verhältniſſe nicht ſelten ſtärker als die Kunſt der Syſtematiſierung.

2. Die Tugend in ihrer Beziehung zum freien Willen.

Erkennt Ariſtoteles an der Tugend vor allem eine Beziehung zur denkenden Vernunft, ſo auch eine Beziehung zum freien Willen. Der Umſtand, daß ſittliche Handlungen ihrer Natur nach Gegenſtand des Lobes und Tadels ſind, dient als Ausgangspunkt. Nur freiwillige Handlungen werden gelobt oder getadelt, belohnt oder beſtraft;[2]) ſittliche Handlungen tragen daher das Merkmal der Freiwilligkeit zur

[1]) Ähnlich iſt auch zu urteilen über die überaus ſorgſame Analyſe, der L. H. G. Greenwood (Ariſtotle Nicomachean Ethics. Book VI. Cambridge 1909. 37 ff.) den Gegenſtand unterzieht. — [2]) III 1, 1109 b 31. 35.

Schau. So führt die Analyſe des Tugendbegriffs auch zu einer Unterſuchung des Begriffs der Freiwilligkeit. Dabei deutet Ariſtoteles an,[1]) daß bisher die Ethik dieſer Seite der Sache wenig Beachtung geſchenkt hat, daß alſo mit der folgenden Erörterung ein nur unvollkommen bebautes Gebiet in Angriff genommen wird. In der Tat wird ſich zeigen, daß die ariſtoteliſche Ethik abermals neue Bahnen erſchließt. Der Gedankengang zerfällt in zwei verſchiedene Stadien, ſofern der Begriff „freiwillig" zunächſt in einem allgemeineren oder weiteren, dann in einem ſpezielleren oder engeren Sinne fixiert werden ſoll.

a) Das ἑκούσιον (Willenshandlung).

Was das Freiwillige im allgemeineren Sinne (ἑκούσιον) angeht, ſo wird dasſelbe durch den Gegenſatz zum Zwang und zur Unwiſſenheit beſtimmt. Unfreiwillig iſt eine Handlung, die entweder aus Zwang oder aus Unwiſſenheit geſchieht.[2]) Speziell durch den Zwang iſt eine Handlung bedingt, wenn ſie auf eine äußere Einwirkung zurückgeht, ſo zwar, daß der Handelnde ſelber ſich nicht tätig, ſondern leidend verhält, wie etwa derjenige, der vom Windſtoß mit fortgeriſſen wird. Bildet die Furcht vor großen Übeln den Beweggrund, ſo mag man im Zweifel ſein, ob die Handlung als freiwillig oder als unfreiwillig zu gelten hat. Dies z. B., wenn beim Sturme die Schiffsladung über Bord geworfen wird; denn ſchlechthin freiwillig entſchließt ſich niemand zu einer ſolchen Tat, wohl aber tut es jeder Vernünftige zur Rettung aus großer Gefahr. Derlei Handlungen haben ſomit gemiſchten Charakter, ſtehen aber den freiwilligen näher als den unfreiwilligen, da ſie immerhin auf freier Entſcheidung beruhen. Mag auch eine Zwangslage mitwirken, ſo geht dennoch der Antrieb zur Bewegung der Glieder vom Handelnden ſelber aus. Solche Handlungen aber ſind freiwillig; denn wo der Antrieb zum Handeln vom Handelnden ſelber ausgeht, ſteht es bei ihm, zu handeln oder nicht zu handeln. Unter Umſtänden allerdings verliert ſich das Merkmal der Freiwillig-

[1]) ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι. 1109 b 33. [2]) 1110 a ff.

keit mehr oder minder. Sucht der Menſch durch an ſich unerlaubte Handlungen Schmerzen zu beſeitigen, die über ſeine Kräfte gehen, ſo verdient ſein Verhalten eher Mitleid als Tadel. Zu gewiſſen Handlungen aber darf ſich der Menſch unter keinen Umſtänden zwingen laſſen; vielmehr müßte er eher alles, auch den Tod, über ſich ergehen laſſen.

Handlungen alſo, die ihre Urſache gar nicht im Menſchen, ſondern nur in äußeren Faktoren haben, ſind erzwungen und unfreiwillig.[1]) Keineswegs aber kann von einem äußeren Zwange die Rede ſein, wenn ſich der Menſch durch das Angenehme oder ſittlich Gute zum Handeln beſtimmen läßt.[2]) Wäre doch ſonſt alles menſchliche Handeln erzwungen, da ſtets eines jener beiden Motive wirkſam iſt. Daß eine äußere Urſache ſolcher Art die Freiwilligkeit nicht aufhebt, läßt ſich daran erkennen, daß alles Erzwungene und Unfreiwillige mit Widerwillen verbunden iſt, während doch das Angenehme und mehr oder minder auch das ſittlich Gute mit Freuden ergriffen wird. Hier wäre es daher lächerlich, die Urſache nicht im Menſchen ſelber, ſondern in äußeren Dingen zu ſuchen. Und nicht minder lächerlich wäre es, gute Handlungen ſich ſelbſt, ſchimpfliche aber der Luſt zuzuſchreiben; iſt doch der Handelnde in beiden Fällen der nämliche. Nur wenn äußere Faktoren allein die Urſache bilden, der Menſch ſelber ſich in keiner Weiſe mittätig verhält, liegt ein Zwang vor.

Was dann die Handlungen angeht, die aus Unwiſſenheit geſchehen, ſo ſchließen dieſelben zwar unter allen Umſtänden den Charakter der Freiwilligkeit aus, ohne jedoch zugleich als poſitiv unfreiwillig erſcheinen zu müſſen. Letzteres trifft nur zu, ſoweit die Handlung Schmerz und Reue nach ſich zieht. Eine Handlung, die aus Unwiſſenheit vollbracht wird, jedoch nachher, wenn ſie als unſtatthaft erkannt iſt, in keiner Weiſe bereut wird, kann zwar nicht als freiwillig, aber auch nicht als poſitiv unfreiwillig gelten, da ſie nicht Gegenſtand des Schmerzes oder Widerwillens iſt. Nur in Verbindung mit nachfolgender Reue läßt Unwiſſenheit eine Handlung

[1]) 1110 b. — [2]) 1110 b 9. 3, 1111 a 27.

als poſitiv unfreiwillig erſcheinen.[1]) Hierbei kann ſich die Unwiſſenheit oder der Irrtum auf alle möglichen Seiten der Handlung beziehen, auf die Perſon oder die Sache, auf den Zweck oder das Mittel, auf die Qualität oder den Grad. Waltet in irgend einem dieſer Punkte eine verkehrte Vorſtellung, ſo iſt die Handlung unfreiwillig, vorausgeſetzt, daß ſie, wie geſagt, Bedauern und Schmerz nach ſich zieht. Am meiſten tut die Unwiſſenheit der Freiwilligkeit Eintrag, wenn ſie ſich auf das Weſenhafte, d. h. auf den eigentlichen Gegenſtand oder Zweck der Handlung bezieht.[2])

Iſt demnach die Unfreiwilligkeit durch den Zwang oder durch die Unwiſſenheit bedingt, ſo erſcheint eine Handlung als freiwillig, wenn ſie vom Menſchen ſelbſt vollzogen wird, und zwar mit Wiſſen und Willen.[3]) Demgemäß darf eine Handlung nicht ſchon als unfreiwillig bezeichnet werden, wenn ſie im Affekt oder in der Aufregung geſchehen iſt. Wären doch ſonſt Tiere und Kinder keines freiwilligen Handelns fähig, da ſie durchweg im Affekt und in der Aufregung zu handeln pflegen. Auch wäre es ungereimt, pflichtmäßige Handlungen unfreiwillig zu nennen; es iſt aber Pflicht, ſich über gewiſſe Dinge zu erregen und nach gewiſſen Dingen, wie Geſundheit und Wiſſen, Verlangen zu tragen.[4]) Dazu kommt, daß das Unfreiwillige regelmäßig Bedauern verurſacht, während Handlungen, die aus Begierden hervorgehen, mit Luſt verbunden ſind.[5])

Klar iſt alſo, daß Ariſtoteles das ἑκούσιον durch den Gegenſatz zu Zwang und Unwiſſenheit charakteriſieren und als ein Handeln definieren will, das mit Wiſſen und Willen vollzogen wird. Freiwillig in dieſem Sinne handelt der Menſch, wenn er mit Bewußtſein handelt und nicht einer äußeren Nötigung, ſondern dem eigenen Willen folgt. Äußerer Zwang und Mangel an Bewußtſein heben dieſe Freiwilligkeit auf. Wie ausdrücklich hervorgehoben wird, bedeutet dieſes ἑκούσιον nicht etwas ſpezifiſch Menſchliches, ſondern eine Handlungsweiſe, die auch dem Tiere und dem unmündigen Kinde eigen

[1]) 1110 b 18. — [2]) 1111 a 3. 15. — [3]) III 3, 1111 a 22. V 11, 1136 a 32. 15, 1138 a 9. — [4]) III 3, 1111 a 29. — [5]) 1111 a 32.

iſt.[1]) Auch Tiere handeln mit Bewußtſein und Willen. Gemeint iſt alſo nicht eine ſpezifiſch menſchliche Willenshandlung, ſondern eine Willenshandlung allgemeinerer Art. Die Freiheit, die Ariſtoteles als ein Vorrecht des menſchlichen Willens betrachtet, wird in dieſen Begriff nicht aufgenommen; gedacht iſt nur an Willenshandlungen überhaupt, nicht an freie Willenshandlungen im Beſondern. Den Freiheitsgedanken will Ariſtoteles erſt mit der προαίρεσις einführen.

b) Die προαίρεσις (freie Willenshandlung).

Die προαίρεσις iſt etwas Freiwilliges (ἑκούσιον), fügt aber zu dieſem Begriffe eine nähere Beſtimmung hinzu; ſie iſt ein ἑκούσιον von beſonderer Art.[2]) Während das ἑκούσιον als ſolches auch unmündigen Kindern und Tieren zukommt, iſt die προαίρεσις ein Vorrecht des vernünftigen Weſens. Und urplötzliche Handlungen können das Merkmal der Freiwilligkeit an ſich tragen, ohne daß ſie das Werk einer freien Wahl (προαίρεσις) ſind. Verkehrt war es, die προαίρεσις als eine Begierde oder Gemütsregung, als einen Wunſch oder eine Vorſtellung zu beſtimmen. Vernunftloſe Weſen haben zwar Begierden, aber keine freien Entſchlüſſe;[3]) und der Unenthaltſame handelt zwar aus Begierde, aber nicht aus freier Entſchließung, während umgekehrt derjenige, der ſich zu beherrſchen weiß, von freien Entſchlüſſen, aber nicht von Begierden geleitet wird. Auch pflegen einander zwar freie Entſcheidung und Begierde, aber nicht Begierde und Begierde im Wege zu ſtehen; ferner geht die Begierde auf das Angenehme und Unangenehme, der freie Willensentſchluß aber weder auf das eine noch auf das andere.

Noch weniger iſt die προαίρεσις eine Gemütsregung (θυμός); denn im Fall der Aufregung entſcheidet am allerwenigſten die freie Wahl.[4]) Aber auch mit einem bloßen Wollen (βούλησις) oder Wünſchen deckt ſich die προαίρεσις nicht. Erſtreckt ſich doch das Wollen oder Wünſchen auch auf das

[1]) III 4, 1111 b 8. — [2]) 1111 b 6. — [3]) 1111 b 10. E. E. II 10, 1225 b 26. — [4]) 1111 b 18.

Unmögliche, wie etwa die Unsterblichkeit, während die freie Wahl nur das Mögliche zum Gegenstande hat. Etwas Unmögliches beschließen zu wollen, wäre widersinnig.[1]) Auch umfassen Wünsche solches, was man nicht selber verwirklichen kann, wie etwa, daß ein bestimmter Schauspieler oder Wettkämpfer den Sieg davon tragen möge, während die freie Entschließung nur solches ins Auge faßt, was man selber zu vollbringen vermag. Außerdem bezieht sich das Wollen und Wünschen mehr auf das Ziel, die freie Wahl aber auf die Mittel.[2]) So ist die Gesundheit Gegenstand unseres Wollens und Strebens, während die Bestimmung der Mittel durch eine freie Wahl erfolgt. Auch harmoniert es mit dem Sprachgebrauch, zu sagen, daß wir die Glückseligkeit wünschen und begehren, aber nicht, daß wir uns entschließen, glückselig zu werden. Kurz, die freie Wahl hat es mit dem zu tun, was in unserer Gewalt (ἐφ' ἡμῖν) steht.[3])

Demgemäß kann die freie Wahl auch nicht als eine Art Vorstellung gelten, da sich die Vorstellung schlechterdings auf alles beziehen kann, auf das Ewige und Unmögliche ebensowohl wie auf solches, das in unserer Gewalt steht.[4]) Ferner wird die Vorstellung nach dem Maßstabe des Wahren und Falschen beurteilt, während gegenüber der freien Willensentscheidung vor allem der des Guten und Bösen zur Anwendung kommt. Je nachdem wir uns für das Gute oder für das Böse entscheiden, nehmen wir diesen oder jenen Charakter an; unseren Vorstellungen dagegen kommt eine solche Tragweite nicht zu. Handelt es sich bei der freien Wahl darum, etwas zu ergreifen oder zu fliehen, so bedeutet eine Vorstellung ein Urteil darüber, wie beschaffen ein Ding ist, welchen Nutzen es gewährt, usw.; ein Erstreben oder Fliehen aber kommt im letzteren Fall nicht in Betracht. Hat die richtige Willensentscheidung das Gute, so die richtige Vorstellung das Wahre zum Gegenstande. Auch haben keineswegs die nämlichen Menschen die besten Wil-

[1]) 1111 b 20. E. E. II 10, 1225 b 32. — [2]) 1111 b 26. E. E. II 10, 1226 a 7. 13. 16. — [3]) E. E. II 10, 1225 b 35. 1226 a 2. — [4]) 1111 b 30. E. E. II 10, 1226 a.

lensentſchlüſſe und die beſten Vorſtellungen; denn manche haben zwar richtige Vorſtellungen oder Urteile, laſſen ſich jedoch durch ihre Schlechtigkeit davon abhalten, das Richtige oder Gute auch anzuſtreben.

Was iſt nun tatſächlich und poſitiv eine freie Wahl? Jedenfalls iſt ſie, wie bemerkt, etwas Freiwilliges, eine Willenshandlung, wenn auch nicht jede Willenshandlung eine freie Wahl iſt.[1]) Charakteriſtiſch iſt für ſie offenbar eine vorausgehende Vernunfttätigkeit; denn eine freie Wahl erfolgt nur auf Grund einer vernünftigen Überlegung. Außerdem deutet ſchon der Sprachgebrauch an, daß eine Wahl ſtattfindet, daß dem einen gegenüber dem anderen der Vorzug gegeben wird. Sonach iſt die προαίρεσις eine Willenshandlung, die eine Art Wahl darſtellt und auf Grund einer vernünftigen Überlegung erfolgt. Um noch weitere Beſtimmungen zu gewinnen, legt ſich Ariſtoteles im Anſchluß an das Geſagte die Frage vor, welches der Gegenſtand der überlegenden oder beratenden Denktätigkeit iſt. Gehören Überlegung und freie Wahl zuſammen, haben ſie den Gegenſtand miteinander gemein, ſo wird mit der einen ſofort auch die andere charakteriſiert. Gelingt es, den Gegenſtand und das Gebiet der überlegenden Denktätigkeit zu umgrenzen, ſo iſt auch der Gegenſtand und das Gebiet der freien Wahl umgrenzt.

Ohne weiteres leuchtet ein, daß nicht alles Gegenſtand einer Überlegung ſein kann;[2]) das Ewige und Notwendige, alles, was ſich notwendig ſo verhält, wie es ſich tatſächlich verhält, ſcheidet von jeder Überlegung oder Beratſchlagung aus. Das Gleiche iſt zu ſagen von allem Sein, das zwar eine Bewegung ausführt, aber ſtets nach den nämlichen Geſetzen, wie dies etwa vom Lauf der Sonne gilt. Aber auch wechſelnde Naturvorgänge, wie Trockenheit und Dürre, ſchließen ſich von einer Beratſchlagung aus. Nur Vorgänge im Menſchheitsleben, menſchliche Handlungen ſind der Gegenſtand einer ſolchen Vernunfttätigkeit, und zwar wieder nicht

[1]) E. N. III 4, 1112 a 13. E. E. II 10, 1226 b 34. — [2]) E. N. III 5. 1112 a 18 ff. b. 31. E. E. II 10, 1226 a 20 ff.

die Handlungen anderer, sondern bloß die eigenen Handlungen. Die politischen Angelegenheiten der Scythen macht kein Spartaner zum Objekt der Überlegung. Nur was in unserer persönlichen Gewalt steht, durch uns selber geschehen kann und geschehen soll, überlegen wir. Aber auch hier scheidet noch alles aus, was nach Maßgabe ein für allemal feststehender Regeln geschieht und deshalb jedem Zweifel entzogen ist. So bedarf z. B. keiner Überlegung mehr, wie wir die Buchstaben zu schreiben haben; vielmehr stellen wir eine Überlegung nur an, wenn wir uns bald so, bald anders verhalten, wie in der Ausübung der Arzneikunde, im Erwerbsleben, in der Steuermannskunst. Je weniger das Verhalten durch feststehende Regeln bestimmt ist, desto mehr ist Raum für eine Überlegung; mehr deshalb im Bereich der Meinung als des Wissens. Dabei ziehen wir in wichtigen Dingen aus Mißtrauen gegen unsere eigene Einsicht andere zu Rate. Objekt der Überlegung sind ferner nicht die Zwecke, sondern die Mittel.[1] Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen, der Redner nicht, ob er überzeugen, der Gesetzgeber nicht, ob er gute Gesetze geben soll; vielmehr soll durch alle Überlegung erkannt werden, mit welchen Mitteln ein ins Auge gefaßtes Ziel am leichtesten und besten erreicht wird.[2] Die Überlegung soll also die Mittel ausfindig machen, die zur Verwirklichung eines bestimmten Zweckes geeignet sind.[3]

Weil sich nun, wie gesagt, der Gegenstand der Überlegung mit dem der freien Wahl deckt, sofern sich hier der Wille für das entscheidet, was auf Grund der Überlegung den Vorzug verdient, erweist sich die freie Wahl als eine Willenstätigkeit, die von der vernünftigen Überlegung geleitet wird, und sich auf Dinge bezieht, die in unser Belieben gelegt sind.[4] Und das erst ist jene Art von Willenstätigkeit, die speziell auch für das sittliche Handeln charakteristisch ist.[5] Tugend und Laster fallen in den Bereich dessen, was in

[1] E. N. III 5. 1112 b 11. E. E. II 10. 1226 b 9. — [2] 1112 b 11. 33. 1113 a 14. b 4. — [3] 1112 b 20. — [4] 1113 a 2. 1226 b 17. — [5] 1113 b 4.

unſerer Macht ſteht.[1]) Wo nämlich das Handeln in unſerer Gewalt ſteht, da auch die Unterlaſſung, und umgekehrt, wo die Unterlaſſung, da auch die Handlung. In unſerer Macht liegt daher die Ausübung des Guten ebenſowohl wie die Unterlaſſung desſelben, die Ausübung des Böſen nicht minder, wie deſſen Unterlaſſung. Und ſo liegt es an uns, ob wir tugendhaft oder laſterhaft ſind; denn das fortgeſetzte Handeln führt ſowohl zur Tugend wie zum Laſter. Der Ausſpruch, niemand ſei freiwillig böſe und niemand freiwillig unglückſelig, iſt deshalb nur zur Hälfte wahr. Unglückſelig iſt allerdings niemand freiwillig, das Laſter aber iſt etwas Freiwilliges. Oder will man das Geſagte im Ernſte beſtreiten und die Behauptung vertreten, daß der Menſch nicht der Urheber ſeiner Handlungen iſt, wie er der Erzeuger ſeiner Kinder iſt? Iſt dies aber ausgemacht und geht es nicht an, unſere Handlungen auf andere Urſachen zurückzuführen als ſolche, die in unſerer Gewalt liegen, ſo ſind ſie das Werk unſerer freien Entſchließung. Dafür ſcheint ſowohl das allgemeine Bewußtſein wie die ſtaatliche Geſetzgebung zu zeugen. Wird das Böſe, ſoweit es nicht aus Zwang oder unverſchuldeter Unwiſſenheit geſchieht, beſtraft, ſo das Gute belohnt; dies zur Aufmunterung, jenes zur Abſchreckung. Zu dem aber, was nicht in unſerer Macht ſteht und nicht den Charakter der Freiwilligkeit beſitzt, wird niemand ermuntert; wie es z. B. keinen Sinn hätte, jemand zu ermuntern, nicht zu frieren oder zu hungern, da ſich ſolche Gefühle nicht nach Belieben unterdrücken laſſen. Und wenn etwa die Unwiſſenheit beſtraft wird, ſo nur, ſoweit und ſofern ſie durch uns ſelber verſchuldet iſt. So werden Übertretungen, die jemand in der Trunkenheit begeht, mit einem doppelten Strafmaß geahndet, da es jedermann in ſeiner Gewalt hat, die Trunkenheit und mit ihr die Bewußtloſigkeit zu vermeiden. Beſtraft wird auch die Unkenntnis jener Geſetze, die man kennen ſoll und leicht kennen kann. Und ſo erſcheint die Unkenntnis überhaupt als ſtrafbar, ſoweit ſie auf einer Nachläſſigkeit beruht; denn in ſolchen Fällen haben

[1]) 1113 b 5 ff. E. E. II 6, 1223 a 14. 19.

wir es in unſerer Gewalt, die Unwiſſenheit zu vermeiden. Aber vielleicht darf man einwenden, daß die Nachläſſigkeit im Charakter des Betreffenden liegt. Indeſſen trägt eben der Einzelne ſelbſt die Schuld daran, daß er einen ſolchen Charakter beſitzt, da dieſer die Wirkung eines entſprechenden fortgeſetzten Verhaltens iſt. In der Macht des Menſchen liegt es, Handlungen zu unterlaſſen, die einen ſchlechten Charakter begründen. Allerdings läßt ſich ein ſchlechter Charakter nicht nach Belieben wieder ablegen, wie auch eine Krankheit, die ſich jemand durch eigene Schuld zugezogen hat, nicht mit einem Male zu beſeitigen iſt. Vorher lag es in der Macht des Betreffenden, die Krankheit zu verhindern, jetzt aber nicht mehr, wie es auch in der Macht des Menſchen liegt, einen Stein zu ſchleudern oder nicht zu ſchleudern, keineswegs aber, den einmal fortgeſchleuderten Stein wieder zurückzunehmen. Gerade ſo verhält es ſich mit einer laſterhaften Gewohnheit. Der Menſch hat es in ſeiner Gewalt, nicht laſterhaft zu werden; iſt er es aber einmal geworden, ſo vermag er ſich nicht mehr nach Belieben frei zu machen.

Aber nicht bloß die verkehrten Eigenſchaften der Seele, ſondern auch manche leibliche Gebrechen ſind das Werk der Freiheit und deshalb Gegenſtand des Tadels. Entſtellungen, die von Natur aus vorhanden ſind, werden nicht getadelt, wohl aber ſolche, die man ſich durch eigene Sorgloſigkeit zugezogen hat. Während der Blindgeborne Gegenſtand des Mitleides iſt, gibt eine Blindheit, die durch irgend eine Ausſchweifung verurſacht wurde, Anlaß zum Tadel. Kurz, getadelt werden jene körperlichen Mängel, die durch uns verſchuldet ſind, die anderen dagegen nicht. Und ſo ſcheint alles, was Gegenſtand des Tadels iſt, ein Ausfluß unſerer Freiheit zu ſein.[1])

c) Ἑκούσιον und προαίρεσις zwei verſchiedene Formen der Willenstätigkeit.

Demnach bedeuten ἑκούσιον und προαίρεσις zwei völlig verſchiedene Formen oder Arten der Willenstätigkeit. Dort iſt

[1]) E. E. II 6, 1223 a 10. 11, 1228 a 9.

ein Handeln gemeint, das den äußeren Zwang und den Mangel des Bewußtſeins ausſchließt, alſo ein Handeln mit Wiſſen und Willen, hier dagegen ein Handeln, das einer ſittlichen Zurechnung unterliegt, eine Überlegung vorausſetzt und aus einem freien Ermeſſen entſpringt. Dort iſt eine Freiwilligkeit ins Auge gefaßt, die darin beſteht, daß jemand mit Wiſſen und Willen handelt, hier aber iſt eine Freiwilligkeit gemeint, die ſich als freie Wahl charakteriſiert. Die Merkmale des ἑκούσιον beſitzt auch die προαίρεσις, da auch ſie ein Handeln mit Wiſſen und Willen iſt; allein dieſe Merkmale machen nur den generiſchen Beſtandteil der προαίρεσις aus. Nicht bloß Bewußtſein und Wollen ſind im Spiel, ſondern auch Überlegung und freie Entſcheidung. Dort wird die Freiwilligkeit ſchon durch das Wollen als ſolches, durch die Willenshandlung im allgemeinen begründet, hier erſt durch das freie Wollen. Jene Freiwilligkeit iſt bereits gegeben mit einem rein inſtinktiven oder impulſiven Wollen, mit Begierden und Affekten,[1]) dieſe erſt mit einer freien Willenstätigkeit. Begierden und Affekte ſind eben bereits Willensakte; das Merkmal der Freiheit jedoch beſitzen ſie an und für ſich noch nicht. Im Gegenteil, die Freiheit des Wollens, die προαίρεσις wird durch ſie beeinträchtigt und zuletzt ſogar in Frage geſtellt.[2]) Dieſe Art der Freiwilligkeit, die προαίρεσις, wird daher auch durch ſtarke Furchtempfindungen geſchwächt, da ſolche Regungen der Freiheit der Entſchließung Eintrag tun.[3]) Kurz, etwas anderes iſt es um das Wollen als ſolches und etwas anderes um das freie Wollen im Beſonderen. Iſt jenes auch dem Tiere eigen, ſo bildet die freie Willenstätigkeit ein Vorrecht des Menſchen. Erſt das freie Wollen bildet daher auch ein charakteriſtiſches Merkmal des ſittlichen Handelns.[4]) Nicht ſchon das Wollen überhaupt, die Freiwilligkeit im Sinne des ἑκούσιον, ſondern erſt der Gedanke der freien Wahl führt auf das ethiſche Gebiet. Um den Tugendbegriff, um die

[1]) 1111 a 24. b 9. — [2]) 1110 a 4. Darüber, daß hier nicht mehr die Freiwilligkeit im weiteren Sinne, ſondern im Sinne der προαίρεσις in Frage ſteht, ſ. unten 110 f. — [3]) 1111 b 5. — [4]) 1109 b 31.

charakteriſtiſchen Merkmale des ſittlichen Handelns iſt es ja dem Philoſophen auch bei dieſer Unterſuchung zu tun. Es gilt, eine weitere Beziehung an der Tugend und am ſittlichen Handeln feſtzuſtellen, nämlich die Beziehung zum freien Willen. In der Tatſache, daß ſittliche Handlungen Gegenſtand des Lobes und Tadels, der Billigung und Mißbilligung ſind, kommt dieſe Beziehung zum Ausdruck; nur freiwillige Handlungen ſind Gegenſtand des Lobes und Tadels, der ſittlichen Billigung und Mißbilligung. Aber nicht das ἑκούσιον, die Willenstätigkeit im weiteren Sinne, bedeutet jene Freiwilligkeit, die von der ſittlichen Billigung und Mißbilligung vorausgeſetzt wird, ſondern die freie Wahl. Nicht ſchon der Umſtand, daß jemand mit Wiſſen und Willen handelt, begründet eine ſittliche Billigung oder Mißbilligung, ſondern erſt ein Handeln auf Grund freier Entſchließung. Nicht ſchon die Willenshandlung als ſolche iſt eine ſittliche Handlung, ſondern erſt die freie Willenshandlung. Nicht ſchon Bewußtſein und Wollen, ſondern erſt vernünftige Überlegung und freie Entſcheidung verleihen einer Handlung ſittlichen Charakter. Sittlich handelt der Menſch, ſofern es bei ihm ſteht, zu handeln oder nicht zu handeln, ſo oder anders zu handeln. Wenn Ariſtoteles ausführt, daß der Menſch ſowohl nach dem Zeugnis des allgemeinen Bewußtſeins wie der Strafrechtspflege Urheber und Herr ſeiner Handlungen iſt, da Lohn und Strafe nur einen Sinn haben, falls der Menſch das Handeln in ſeiner Gewalt hat; [1]) daß auch die Unwiſſenheit beſtraft wird, ſoweit ſie durch den Menſchen ſelber verſchuldet iſt; [2]) daß Unkenntnis der Geſetze ſtrafbar iſt, wenn die Kenntnis gefordert und leicht anzueignen war; [3]) daß auch eine gewohnheitsmäßige Sorgloſigkeit nicht vor Strafe ſchützt, wenn dieſe Gewohnheit durch eigene Schuld verurſacht iſt; daß ſelbſt körperliche Gebrechen dem Menſchen zum Vorwurf gemacht werden, wenn ſie durch Nachläſſigkeit oder Ausſchweifungen entſtanden ſind, während Mängel, die dem Menſchen von Natur aus anhaften, nicht Gegenſtand des Tadels, ſondern des Mitleids ſind; wenn Ariſto-

[1]) 1113 b 18 ff. — [3]) 1113 b 30. — [2]) 1113 b 33.

teles all dies ausführt, so gelangt darin der Gedanke der sittlichen Zurechnung und damit der Freiheit oder Selbstbestimmung zum unzweideutigsten Ausdruck. Ausdrücke wie προαίρεσις, ἐφ' ἡμῖν, ἔξεστιν, κύριον εἶναι können nur als die Sprache des Freiheitsbewußtseins verstanden werden. Hiemit aber gewinnt Aristoteles wirklich, wie er anfangs angedeutet hat,[1]) dem sittlichen Handeln eine neue Seite ab. Die Freiheit bedeutet ein Merkmal des sittlichen Handelns, das der Aufmerksamkeit der früheren Ethiker nahezu völlig entgangen ist. Will Sokrates die Tugend bloß mit Hilfe des Wissens begründen, Plato neben der denkenden Vernunft zwar auch Willensäußerungen heranziehen, aber nur in der Gestalt von Affekten (θυμός — θυμοειδές) und Begierden (ἐπιθυμία — ἐπιθυμητικόν), so schaltet Aristoteles auch noch den freien Willen ein. Auch der freie Wille erscheint jetzt als Träger des sittlichen Lebens. Mag die Tugend in der Vernunft ihre Norm haben, ihren eigentlichen Sitz hat sie im freien Willen.[2]) Immer weiter entfernt sich die Entwicklung des ethischen Denkens von jener Anschauung, die in der Tugend bloß eine Leistung der Vernunft erblicken wollte; die Grundlage des sittlichen Handelns dehnt sich mehr und mehr auch auf das ganze Willensleben aus. Nicht bloß Affekt und Begierde, sondern auch der freie Wille ist jetzt an der Tugend in ausschlaggebender Weise beteiligt; nicht bloß der Wille als Begehrungsvermögen, sondern auch das Vermögen der freien Entschließung zählt zu den Faktoren des sittlichen Lebens. Eine historische Orientierung wird über dieses Verhältnis näheren Aufschluß geben.

d) Keine vollständige Trennung der beiden Begriffe.

Zunächst fällt auf, daß die Auseinanderhaltung der Begriffe ἑκούσιον und προαίρεσις nur unvollständig gelingen will. Das ἑκούσιον wird nicht in der umschriebenen Bedeutung fest-

[1]) 1109 b 33. — [2]) ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, . . . ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. II 6, 1106 b 36. Vgl. VI 2, 1139 a 22.

gehalten, ſondern nimmt unbemerkt einen ſpezielleren Inhalt an. Die Beiſpiele, die das ἑκούσιον erläutern ſollen, führen einen neuen Begriff ein. Dies vor allem mit der Frage, ob große Furcht unſere Handlungen der Freiwilligkeit beraubt oder nicht.[1]) Unverkennbar ſchleicht ſich jetzt neben dem Begriff, den Ariſtoteles definieren will, noch ein anderer Begriff ein; nicht mehr bloß die Willenshandlung im allgemeineren Sinne ſteht in Frage, ſondern zugleich die freie Willenshandlung im beſonderen. Die Schwierigkeit, die Ariſtoteles berührt, liegt nämlich darin, daß einander zwei verſchiedene Arten der Freiwilligkeit gegenüberſtehen. Unter dem Druck der Einſchüchterung handelt der Menſch einerſeits mit innerem Widerſtreben, alſo ungern und unwillig. Nur ungern und unwillig, mit Unluſt und Widerwillen wirft der Schiffbrüchige ſeine Habe über Bord; und inſofern hat ſein Handeln den Charakter der Unfreiwilligkeit.[2]) Andererſeits ſchließt die Furcht nicht aus, daß der Menſch dennoch auf Grund freier Entſchließung handelt und deshalb für ſein Verhalten verantwortlich iſt. Er verſteht ſich zwar ungern und widerwillig zu dem Schritt, den der Augenblick erheiſcht, aber er entſchließt ſich dazu immerhin aus freier Selbſtbeſtimmung; und in dieſem Sinne hat ſein Handeln trotz der Furcht das Merkmal der Freiwilligkeit,[3]) vorausgeſetzt, daß nicht doch durch eine beſonders ſtarke Furchterregung jede Verantwortung aufgehoben wird. Hier iſt alſo in der Tat aus dem ἑκούσιον ein anderer Begriff geworden.[4]) Das ἑκούσιον, das trotz der Furcht ein Merkmal der menſchlichen Handlung bedeutet, iſt nicht mehr dasjenige, das Ariſtoteles definieren will.

Das nämliche iſt der Fall, wenn der Philoſoph der Anſchauung begegnet, daß Handlungen durch Begierde und Aufregung der Freiwilligkeit beraubt werden.[5]) Gegenüber jenem ἑκούσιον, das durch den Gegenſatz zum äußeren Zwang und zur Unwiſſenheit bedingt iſt, könnte eine ſolche An-

[1]) III 1, 1110 a 4. — [2]) 1110 a 18. — [3]) 1110 a 12. — [4]) Vgl. Hildebrand, Ariſtoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus. Inauguraldiſſ. Leipzig 1884. 14 f. — [5]) III 2, 1111 a 22.

ſchauung unmöglich aufkommen; denn die Willenshandlung als ſolche, das Handeln mit Wiſſen und Willen, wird durch Begierde und Aufregung in keiner Weiſe bedroht, da doch Affekt und Begierde Willenshandlungen ſind.[1]) Dagegen wird durch ſtarke Affekte und Gemütsbewegungen das Maß der Freiheit herabgedrückt. Willenskundgebungen ſind auch Begierden und Affekte; allein die Freiheit oder Verantwortlichkeit kann zuletzt nicht mehr mit ihnen zuſammenbeſtehen. Auch als Gegenſatz zu Begierden und Erregungen bedeutet alſo das ἑκούσιον nicht mehr die Willenshandlung überhaupt, ſondern die freie oder zurechenbare Willenstat. Wieder überſieht Ariſtoteles, daß der Begriff gleichſam unter der Hand einen andern Inhalt bekommt als durch die Definition. Und ſo fließen die zwei Begriffe, die Ariſtoteles auseinanderhalten will, von Anfang an teilweiſe ineinander. Iſt zunächſt ein Handeln gemeint, zu dem ſich der Menſch gerne, willig, aus eigenem Antriebe verſteht, ein Handeln, das den eigenen Wünſchen und Neigungen entſpricht, ſo wird daraus immer wieder ein Handeln, wofür der Menſch verantwortlich iſt, mag er ſich dazu mit Luſt oder Unluſt, gerne oder ungerne, willig oder unwillig entſchießen. Dort bezeichnet das innere Widerſtreben den Gegenſatz, hier jede Art des Zwanges, wodurch die Verantwortlichkeit aufgehoben wird. Ariſtoteles möchte ſich vorerſt nur des einen der beiden Begriffe bemächtigen, unter freiwilligen Handlungen nur ſolche verſtehen, die dem Menſchen nicht abgenötigt zu werden brauchen, ſondern dem eigenen Wünſchen und Wollen entſpringen. Nur die Willenshandlung im allgemeinen Sinne ſoll definiert werden; allein die Trennung wird nicht durchgeführt, der Freiheitsgedanke weiß ſich jetzt ſchon Eingang zu verſchaffen. Obſchon der Begriff, der zunächſt beſtimmt werden ſoll, keinerlei ſittlichen Charakter beſitzt, ſo daß er ausdrücklich auf das vernunftloſe Weſen ausgedehnt werden konnte, ſo drängen ſich doch immer wieder ſittliche Momente ein. Das ἑκούσιον erſcheint als ein Handeln, das Lob und Tadel verdient,[2]) den Ausfluß einer

[1]) III 3, 1111 a 24. — [2]) III 1, 1110 a 20.

freien Wahl darſtellt[1]) und im Belieben des Menſchen gelegen iſt[2]), lauter Beſtimmungen, die nicht mehr auf die Willenshandlung im allgemeinen, ſondern auf die freie Willenshandlung hinweiſen. Ἑκούσιον und προαίρεσις werden nicht durchweg von einander geſchieden, ſondern fallen teilweiſe zuſammen. Das ἑκούσιον bedeutet keinen einheitlichen Begriff, bezeichnet nicht bloß die Willenshandlung in ihrer allgemeineren Bedeutung, ſondern auch die freie Willenshandlung im beſondern. Ariſtoteles möchte allerdings den Ausdruck auf den allgemeineren Begriff feſtlegen; tatſächlich gebraucht er ihn bald in der weiteren, bald in der engeren Bedeutung. Dieſer eigenartige, wenig einheitliche Sprachgebrauch bedarf der Erklärung.

Nach dem Vorausgehenden hat der Umſtand, daß das ἑκούσιον in doppelter Bedeutung überhaupt auftritt, ſeinen Grund offenbar in der Natur der Sache. Ariſtoteles folgt hier dem allgemeinen Sprachgebrauch. Das griechiſche ἑκούσιον iſt ebenſowenig ein eindeutiger Begriff, wie das deutſche „freiwillig“; beide Ausdrücke bezeichnen bald die Willenshandlung überhaupt, bald die freie Willenshandlung im beſondern. Bald iſt eine Handlung gemeint, die jemand gerne, willig, bereitwillig, mit Luſt und Liebe ausführt, bald ein Verhalten, das auf freier Entſchließung beruht; dort geht die Handlung aus eigenem Antrieb hervor, erfolgt ohne inneren Widerſtand, hier iſt geſagt, daß der Handelnde verantwortlich zu machen iſt. Dort iſt der Gedanke, daß die Handlung nicht erzwungen zu werden braucht, ſondern den eigenen Wünſchen und Neigungen entſpringt, hier, daß ſie Gegenſtand ſittlicher Zurechnung iſt. Dort iſt die freudige Stimmung das Kennzeichen der Freiwilligkeit, während die freie Willensentſcheidung keineswegs immer freudigen Charakter beſitzt. Der Menſch kann ſich ungern, mit innerem Widerſtreben entſchließen, entſchließt ſich aber doch. Dort bezeichnet die Abneigung, der innere Widerwille den Gegenſatz, hier jede Nötigung, wodurch die Verantwortlichkeit aufgehoben wird. Dort iſt nur der äußere Zwang ausgeſchloſſen, hier jede

[1]) 1110 a 12. 19. — [2]) 1110 a 17.

Art des Zwanges, auch der innere Zwang. Freiwillig im ersteren Sinne ist auch, wie Aristoteles lehrt, das Verhalten des Tieres, dann nämlich, wenn es auf eigenen Antrieben und Begierden beruht; freiwillig im letzteren Sinne ist nur das Verhalten des sittlichen Wesens. Daß nun trotzdem beide Begriffe durch das nämliche Wort bezeichnet werden und insoferne in einander fließen, erklärt sich daraus, daß im Menschen die Trennung bis zu einem gewissen Grade aufgehoben ist. Der menschliche Wille ist eben zugleich der freie Wille, das menschliche Wollen das freie Wollen; die Willenshandlung ist hier zugleich mehr oder minder der Ausfluß der Freiheit. Willenshandlung und freie Wahl fallen dann nicht mehr auseinander, sondern sind nur noch verschiedene Seiten der nämlichen Sache. In allen Fällen besteht diese Identität freilich nicht. Auch im Menschen gibt es Willensregungen, denen das Merkmal der freien Entschließung fehlt; hochgesteigerte Affekte schließen, wie auch Aristoteles weiß, die Freiheit aus. Und umgekehrt, mit der freien Entschließung sind nicht notwendig Affekte oder Begierden verbunden; der Mensch kann Entschlüsse fassen, die seinen Wünschen und Neigungen widerstreiten. Im allgemeinen jedoch sind Willenshandlung und Freiheit mit einander vereinigt. Im allgemeinen handelt der Mensch nicht mit Lust und Liebe, ohne zugleich mit Freiheit zu handeln; das menschliche Wollen ist regelmäßig zugleich eine Betätigung der Freiheit und weist daher das Merkmal der Freiwilligkeit sowohl in dem einen wie auch im anderen Sinne auf. Ἑκούσιον und προαίρεσις sind dann nicht mehr verschieden, sondern fallen zusammen. Wille und Freiheit bedeuten die Endpunkte, zwischen welchen sich das menschliche Wollen bewegt; bald handelt der Mensch mehr mit Begierde, bald mehr mit Freiheit, bald mehr im Affekt, bald mehr auf Grund freier Entscheidung. Obwohl an sich zwei völlig verschiedene Arten des Wollens, in der menschlichen Willenstätigkeit berühren sich beide; und dies ist das Verhältnis, das im Sprachgebrauch zum Ausdruck gelangt, wenn der Begriff freiwillig einen doppelten Inhalt aufweist. Soweit

Ariſtoteles das ἑκούσιον in einer zweifachen Bedeutung gebraucht, ſowohl in einer weiteren wie in einer engeren, hält er ſich alſo an den allgemeinen Sprachgebrauch.

Dann aber erhebt ſich die Frage, wie Ariſtoteles dazu kommt, gleichwohl einen andern Sprachgebrauch begründen zu wollen. Wenn ſich nach dem Geſagten der Verſuch, das ἑκούσιον zu einem eindeutigen Begriff zu ſtempeln und nur als Willenshandlung im allgemeineren Sinne zu kennzeichnen, als eine Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch erweiſt,[1]) wodurch wird Ariſtoteles zu einer ſolchen Begriffsbeſtimmung veranlaßt? Wenn das ἑκούσιον in Wirklichkeit bald die Willenshandlung überhaupt, bald die freie Willenshandlung im beſondern bedeutet, und wenn ſich Ariſtoteles ſelbſt dieſem Sprachgebrauch nicht zu entziehen vermag, wie kommt er dennoch dazu, mit jenem Ausdruck nur einen der beiden Begriffe, und zwar ſpeziell den weiteren verbinden zu wollen? Dieſe Frage gibt Anlaß, nunmehr auf die geſchichtlichen Verhältniſſe einzugehen, unter welchen die Willenslehre des Ariſtoteles zuſtande gekommen iſt. Wie ſchon bemerkt wurde, bedeutet dieſe Willenslehre im Vergleich mit älteren Auffaſſungen eine erhebliche Erweiterung der Grundlagen des ſittlichen Lebens. Nicht bloß die Vernunft, ſondern auch der Wille, und nicht bloß Affekt und Begierde, ſondern auch der freie Wille wird in dieſe Grundlagen einbezogen. Jene Ethik, die das ſittliche Leben

[1]) So auch H. Gomperz, Arch. f. Geſch. d. Philoſ. XIX. 1906. 562. Charakteriſtiſch für den allgemeinen Sprachgebrauch iſt in der Tat die zweite Tetralogie des Redners Antiphon (Ed. Teubner. 28 ff.), auf die Gomperz (560) verweiſt, eine Rede, die eine unfreiwillige Tötung zum Gegenſtande hat. Das ἀκούσιον wird keineswegs bloß in jenem Sinne genommen, auf den es Ariſtoteles mit ſeiner Definition feſtlegen will. Einerſeits ſcheint der Redner das ἀκούσιον allerdings als eine Handlung beſtimmen zu wollen, die ohne Bewußtſein ausgeführt wird (31, 13), andererſeits aber bildet nicht dieſer Gedanke, ſondern die Schuldfrage den Kernpunkt der Darlegung Eine unbeabſichtigte und unvorhergeſehene Tötung wird vor Gericht in dem Sinne als ἀκούσιον dargeſtellt, daß ſie keine Schuld einſchließt und deshalb keine Strafe verdient, ein Sprachgebrauch, der mit der ariſtoteliſchen Definition nicht in Einklang zu bringen iſt.

nur oder faſt nur auf der Grundlage der Vernunft aufbauen wollte, gibt darum den hiſtoriſchen Hintergrund ab. Dieſem Hintergrunde verdankt die ariſtoteliſche Willenslehre, wie ſich zeigen wird, in mehr als einer Beziehung ihre beſondere Faſſung; von da aus erklärt ſich dann vielleicht auch, wie Ariſtoteles dazu kommt, die Bedeutung des ἑκούσιον im Gegenſatz zum allgemeinen Sprachgebrauch einengen zu wollen. Allem Anſcheine nach behauptet ſich nämlich hier jene Faſſung, die das ἑκούσιον bei Sokrates angenommen hat.

e) Das ἑκούσιον bei Sokrates.

In der Ethik des Sokrates iſt der Sinn des ἑκούσιον ganz und gar durch den eudämoniſtiſchen Charakter der Willensauffaſſung bedingt. Alle Willenstätigkeit iſt beherrſcht von einem naturnotwendigen Verlangen nach Glückſeligkeit.[1]) Der Wille kann gar nicht anders als nach dem „Guten", nach Glückſeligkeit verlangen; und dieſem Verlangen ordnen ſich alle Beſtrebungen unter. Alles Wollen iſt daher im Grunde und ſeinem tieferen Weſen nach nichts anderes als ein Streben nach Glückſeligkeit. Dies gilt beſonders auch vom ſittlichen Wollen und Handeln; auch in der Ausübung des Guten iſt der Menſch vom Streben nach Glückſeligkeit beherrſcht. Ja, gerade das ſittlich Gute vermag den Menſchen wirklich zu beſeligen; das ſittlich Gute iſt daher mit dem Beſeligenden ein und dasſelbe. Von da aus ergibt ſich die unvermeidliche Konſequenz, daß der Menſch nicht in Verſuchung kommen kann, das Böſe mit Wiſſen und Willen zu tun. Iſt das Gute als das Beglückende zuletzt das einzige Objekt, das der Menſch wirklich wollen kann, ſo kann das Böſe nur durch einen Irrtum Gegenſtand ſeines Strebens werden. Daher die ſokratiſche Lehre, daß der Menſch das Böſe nur unfreiwillig, nämlich aus Unwiſſenheit tut.[2]) Hätte er ein Wiſſen, d. h. eine richtige Erkenntnis deſſen, was er tut, ſo würde er nicht ſo handeln; und deshalb iſt ſein Handeln etwas Unfreiwilliges (ἀκούσιον). In welchem

[1]) Wildauer I 11 ff. — [2]) Plat. Apol. 25 e. 26 a. Gorg. 488 a. 509 e. Prot. 345 c ff. 358 e Mem. IV 2, 20. Wildauer I 63. 67 f.

Sinne Sokrates den Ausdruck freiwillig (ἑκών, ἑκούσιον) gebraucht, geht aus dieſem Zuſammenhang hervor. Freiwillig iſt, was der Menſch wirklich will und inſofern mit Wiſſen und Willen vollbringt; unfreiwillig iſt, was der Menſch nicht kennt und deshalb auch nicht wollen kann. Die ſchlechte Handlung iſt unfreiwillig, weil ſie auf Unkenntnis oder falſcher Vorſtellung beruht. Die Unfreiwilligkeit iſt durch den Mangel des Wiſſens oder Bewußtſeins bedingt; das Freiwillige fällt mit dem Wiſſentlichen zuſammen. Eine Beziehung zur Freiheit gelangt deshalb im ſokratiſchen ἑκούσιον nicht zum Ausdruck. Wenn Sokrates lehrt, daß der Menſch bloß das Gute freiwillig tut, ſo will er nicht den Gedanken einer freien Entſchließung ausſprechen, ſondern ſagen, daß der Menſch nur das Gute zum Gegenſtande ſeines wirklichen Wollens machen kann. Ja, die Freiheit iſt inſofern poſitiv ausgeſchloſſen, als der Wille zum Guten in den Augen des Sokrates den Charakter einer Naturnotwendigkeit beſitzt. Der Wille iſt von Natur aus auf das Gute hingerichtet, ſo daß er dieſe Richtung unfehlbar einhält, ſoweit er nicht durch falſche Vorſtellungen davon abgelenkt wird. Auch wenn der Menſch das Böſe tut, will er in Wahrheit das Gute, nur daß er es am falſchen Platze ſucht. Mit einer freien Wahl hat alſo das ſokratiſche ἑκούσιον nichts zu tun; das ἀκούσιον bedeutet nicht die Negation der freien Entſchließung, ſondern des Wiſſens oder Bewußtſeins. Die Behauptung, daß der Menſch das Böſe nur freiwillig tut, hat nicht den Sinn, daß er in dieſem Falle unfrei handelt, ſondern, daß er das Böſe als ſolches überhaupt nicht will. Wüßte er, wie es um die Sache wirklich ſteht, ſo würde er anders handeln. Nicht ein unfreies, ſondern ein unwiſſentliches Handeln iſt mit dem ἀκούσιον gemeint. Mit der Lehre, daß der Menſch das Böſe nur unfreiwillig tut, will daher Sokrates auch nicht die ſittliche Schuld herabdrücken oder beſeitigen, nicht die Zurechnung oder Verantwortlichkeit in Abrede ſtellen; mit irgend einer laxen Beurteilung des menſchlichen Handelns hängt die ſokratiſche Lehre nicht im Geringſten zuſammen.

So nimmt im Zuſammenhang mit dem ſokratiſchen Eudämonismus das ἑκούσιον eine Bedeutung an, die dem allgemeinen Sprachgebrauch nur noch zur Hälfte entſpricht. Der Ausdruck bezeichnet nicht mehr bald die Willenshandlung überhaupt, bald die freie Willenshandlung im beſondern, ſondern nur noch die erſtere; und dieſe Faſſung läßt der Begriff auch bei den folgenden Denkern, vor allem bei Plato erkennen.

f) Das ἑκούσιον bei Plato.

Im allgemeinen wenigſtens gebraucht Plato die Ausdrücke ἑκούσιον und ἀκούσιον im ſokratiſchen Sinne. Das ἑκούσιον wird durch den Gegenſatz zum Zwang (ἀνάγκη) und zum inneren Widerſtreben gekennzeichnet. Als freiwillig erſcheint, was ohne Zwang und Widerwillen geſchieht, poſitiv ausgedrückt, was jemand mit Willen (κατὰ τὴν βούλησιν) tut. Unfreiwillig iſt deshalb, was gegen den Willen (παρὰ τὴν βούλησιν) des Handelnden geſchieht und, wie Plato ebenfalls zu ſagen ſcheint, durch Irrtum und Unwiſſenheit bedingt iſt.[1]) Das Freiwillige deckt ſich mit dem, was man wünſcht und will, was man gern oder bereitwillig tut,[2]) das Unfreiwillige mit dem, was man ungern oder widerwillig tut.[3]) Auch Plato denkt alſo bei dieſen Begriffen nicht an Freiheit und Unfreiheit, ſondern an Wollen und Nichtwollen. Nur ſo kann er von Sokrates auch die Lehre übernehmen, daß der Menſch das Böſe nur unfreiwillig tut.[4]) Vom Standpunkt der Freiheit aus hätte ſich vermutlich niemals Anlaß geboten, Gutes und Böſes zu einander in Gegenſatz zu bringen; denn warum nur gute, nicht auch ſchlechte Handlungen das Werk der Freiheit ſein ſollen, will nicht einleuchten. Wohl aber ergibt ſich mit einer eudämoniſtiſchen Betrachtungsweiſe ein Unterſchied zwiſchen guten und ſchlechten Handlungen. Wird das ſittliche Handeln weſentlich als ein Streben nach Glück und Seligkeit aufgefaßt, ſo erſcheint nur das Gute als

[1]) Kratyl. 420 d. — [2]) Lach. 183 d. Gorg. 509 e. Tim. 70 a. Leg. V 733 d. XI 936 e. — [3]) Krit. 48 e. Leg. IX 866 d. — [4]) Men. 78 a. Rep. IX 589 c. Leg. V 731 c. 734 b. IX 860 d e.

freiwillig, das Böſe aber als unfreiwillig, in dem Sinne, daß der Menſch nur ohne Wiſſen und Willen etwas tut, was ſein Wohlergehen ſchädigt. Die eudämoniſtiſche Betrachtungsweiſe alſo hat dazu Anlaß gegeben, gute und böſe Handlungen einander unter dem Geſichtspunkt der Freiwilligkeit gegenüberzuſtellen; nicht ein Gegenſatz zwiſchen freien und unfreien, ſondern zwiſchen wiſſentlichen und unwiſſentlichen Handlungen iſt zunächſt gemeint. Erſt in zweiter Linie hat dieſer Gegenſatz, nachdem er einmal zur Geltung gelangt war, auch jenen anderen Sinn angenommen. Für immer und ausſchließlich läßt ſich das ἑκούσιον doch nicht auf die ſokratiſche Faſſung beſchränken, daneben weiß ſich vielmehr auch der allgemeine Sprachgebrauch wieder geltend zu machen. Dies, wenn Plato dem Satze, daß niemand freiwillig Böſes tut, den Einwand entgegenhält, daß das allgemeine Bewußtſein und die Strafrechtspflege zwiſchen freiwilligen und unfreiwilligen Übertretungen unterſcheidet.[1]) Wenn Sokrates Recht hat und alles Unrecht unfreiwillig iſt, wie können Geſetzgeber und Richter von einer andern Annahme ausgehen? Gilt nicht die Freiwilligkeit der Übertretung als Bedingung der Strafbarkeit? Plato hält trotz Sokrates den in allen Staaten und von allen Geſetzgebern anerkannten Unterſchied zwiſchen freiwilligen und unfreiwilligen Übertretungen für unabweisbar, ſcheint aber außerſtande zu ſein, die hierin für den ſokratiſchen Standpunkt gelegene Schwierigkeit zu löſen.[2]) Daß die Menſchen einander bald freiwillig, bald unfreiwillig Schaden zufügen, iſt unbeſtreitbar.[3]) Nur die freiwillige oder beabſichtigte Schädigung gilt als ein wirkliches Unrecht und zieht deshalb Strafe nach ſich, während im andern Fall bloß ein Schadenerſatz angebracht iſt. Während alſo der ſokratiſchen Annahme gemäß die unſittliche Tat ihrem Begriffe nach etwas Unfreiwilliges iſt, betrachtet Plato mit der ſtaatlichen Strafrechtspflege die Freiwilligkeit als ein weſentliches Merkmal der rechtswidrigen Handlung. Die Freiwilligkeit gilt ihm als die Vorausſetzung der Strafbarkeit; je höher der Grad

[1]) Leg. IX 860 e. — [2]) IX 860 b. — [3]) IX 861 e.

der Freiwilligkeit, deſtomehr verdient eine rechtswidrige Handlung geſtraft zu werden, deſtomehr hat ſie den Charakter des Unrechts. Dieſer Überzeugung paßt Plato ſeine ſtrafrechtlichen Verordnungen im Einzelnen an;[1]) und in dieſem Beſtreben, die Strafe nach dem Grade der Freiwilligkeit zu bemeſſen, trifft er auch auf jene rechtswidrigen Handlungen, die im Zorne ausgeführt werden. Solche Handlungen, ſo heißt es, können von zweifacher Art ſein. Entweder handelt der Zornmütige plötzlich, ohne Überlegung, in der erſten Aufwallung, um das begangene Unrecht alsbald zu bereuen; oder er geht mit Vorſatz und Bedacht etwa auf Rache aus, ohne die vollbrachte Tat irgendwie zu bereuen. In beiden Fällen liegt eine Eingebung des Zornes vor, in beiden eine Handlungsweiſe, die zum Teil freiwillig, zum Teil unfreiwillig iſt. Im übrigen aber iſt das Verhältnis verſchieden. Während das Verhalten desjenigen, der ſeinen Zorn zurückhält und nicht ſofort, ſondern erſt nach ſorgſamer Überlegung zur Rache ſchreitet, in der Hauptſache als freiwillig erſcheint, handelt jener, der ſich von der erſten Aufwallung fortreißen läßt, mehr unfreiwillig als freiwillig. Im einzelnen Fall iſt daher nicht leicht zu entſcheiden, ob die Handlung dieſen oder jenen Charakter beſitzt. Das Richtigſte wird ſein, beide Arten von zornmütigen Handlungen als ungefähr freiwillig bezw. unfreiwillig anzuſehen und die überlegten ſtrenge, die andern aber milder zu beſtrafen.[2])

Wie einleuchtet, nimmt mit dieſer Darlegung das ἑκούσιον in der Tat einen anderen Sinn an als bei Sokrates.[3]) Als Vorausſetzung und Korrelat der Strafbarkeit bedeutet die Freiwilligkeit nicht mehr eine Willenshandlung im allgemeinen, ſondern ſpeziell eine freie Willenshandlung. Die Frage dreht ſich nicht mehr darum, ob der Menſch gerne oder ungerne, willig oder widerwillig, wiſſentlich oder unwiſſentlich handelt, ſondern darum, ob ihm der Zorn die Freiheit raubt oder nicht. Hat ſich der Zornige noch in ſeiner Gewalt, oder wird er von einer unbezwingbaren Leidenſchaft beherrſcht? Iſt er noch zurechnungsfähig, oder iſt

[1]) IX 862 b ff. 865 a ff. – [2]) IX 866 e–867 b. – [3]) Vgl. Hans Meyer 201.

er der Spielball einer unwiderſtehlichen Zwangsgewalt? Nicht Wille und Widerwille, ſondern Freiheit und Zwang bilden jetzt den Gegenſatz. Nicht der Charakter der Willenshandlung, ſondern die Freiheit und Strafbarkeit wird durch den Zorn in Frage geſtellt. Willenshandlung iſt auch die Handlung, die dem Menſchen durch den Zorn eingegeben wird; aber die Freiheit oder Verantwortlichkeit wird zuletzt durch den Zorn aufgehoben. Kurz das ἑκούσιον bedeutet nicht mehr wie bei Sokrates eine Willenshandlung allgemeinerer Art, ſondern eine freie Willenshandlung; und dieſes ἑκούσιον war auch im Spiele, als ſich Plato den Einwand machte, daß zwiſchen freiwilligen und unfreiwilligen Rechtsverletzungen unterſchieden werde, und als er ſich deshalb die Frage vorlegte, wie mit dieſer Überzeugung die Lehre zu vereinbaren iſt, daß alles Unrecht unfreiwillig iſt. Der ſokratiſche Gedanke beſagt, daß niemand wiſſentlich, ſondern nur aus Unkenntnis Böſes tut, und daß in dieſem Sinne alles Böſe den Charakter des Unfreiwilligen hat; der Richter aber wirft die Frage auf, ob der Delinquent im Augenblick der Handlung die Zurechnungsfähigkeit beſaß, ſo daß er für ſein Verhalten verantwortlich gemacht werden kann. Dort deckt ſich das Freiwillige mit dem Wiſſentlichen, hier mit dem Zurechenbaren. Einem ſtrafrechtlichen Geſichtspunkt entſpricht ein anderes ἑκούσιον als einem eudämoniſtiſchen. Kennt Sokrates das ἑκούσιον nur in letzterer Geſtalt, ſo Plato auch in erſterer. Doch ſcheint ſich Plato dieſer Zweideutigkeit des ἑκούσιον nicht bewußt zu werden. Wenigſtens macht er keinen Verſuch, beide Bedeutungen auseinanderzuhalten, obſchon ihm der von der Strafrechtspflege hergenommene Einwand dazu Anlaß geboten hätte. Einerſeits behauptet er mit Sokrates, daß niemand freiwillig Schlechtes tue, andererſeits folgt er der allgemein geteilten Anſchauung, daß nur ein freiwilliges Vergehen Strafe verdient. Die darin liegende Schwierigkeit läßt er auf ſich beruhen, um das ἑκούσιον auch ſonſt bald in dieſem, bald in jenem Sinne zu gebrauchen. Gewöhnlich nimmt er es in der allgemeineren

Bedeutung, so daß die sokratische Fassung des Begriffs ein gewisses Übergewicht behauptet.

Dabei verdient beachtet zu werden, daß die engere Bedeutung gerade in den letzten Werken des Philosophen auftritt, abgesehen von den Gesetzen nämlich auch im Timäus. Den Ausschlag gibt in beiden Fällen der Umstand, daß das Thema über eine bloß eudämonistische Betrachtungsweise hinausführt. Handelt es sich in den Gesetzen um eine strafrechtliche, so im Timäus[1]) um eine rein ethische Materie. Zunächst ist davon die Rede, daß sittliche Eigenschaften ihren Grund in weitem Umfange in äußeren Verhältnissen haben, nämlich in körperlichen Zuständen und in der Erziehung. Seelische Krankheiten sind nicht selten durch leibliche bedingt; geschlechtliche Ausschweifungen gehen, so urteilt Plato, zum großen Teil auf eine abnorme Verfassung des körperlichen Organismus zurück; und ähnliches gelte von anderen Formen der Ausgelassenheit. Die Annahme, daß der Mensch in diesem Falle freiwillig handle und deshalb heftigen Tadel verdiene, sei falsch. Der Mensch ist, so lehrt Plato in diesem Zusammenhang, nicht freiwillig schlecht, sondern infolge eines krankhaften Körpers und einer schlechten Erziehung. Noch mehr Gewicht erhalte dieses Urteil, wenn schlechte politische Zustände hinzutreten und im öffentlichen wie im privaten Leben der Einfluß schlechter Reden zur Geltung kommt, ohne daß wissenschaftliche Einsichten ein heilsames Gegengewicht bilden. Unter solchen Umständen werden die Menschen wahrlich nicht durch eigene Schuld schlecht; vielmehr trifft die Schuld mehr die Erzieher als das Kind.

Nicht eine strafrechtliche, sondern eine rein ethische Darlegung also bringt hier den Gedanken der Schuld oder Verantwortlichkeit mit sich. Die Frage ist, inwieweit der Mensch selber für sein sittliches Verhalten verantwortlich gemacht werden darf, und inwieweit äußere Einwirkungen den Ausschlag geben. Plato bekennt sich zur Anschauung, daß die sittliche Haltung dem Menschen nur mit bedeutsamer Einschränkung zur Last gelegt werden darf. Der Einfluß äußerer

[1]) 86 d — 87 b

Verhältniſſe wird von ihm ſehr hoch angeſchlagen. In dieſem Sinne lehrt der Philoſoph, daß der Menſch zum guten Teil nur unfreiwillig ſchlecht ſei. Die Freiwilligkeit drückt hier eine ſittliche Schuld oder Verantwortlichkeit aus; das ἑκούσιον hat ſeine ſokratiſche Bedeutung abermals eingebüßt. Aber nicht bloß das ἑκούσιον, mit ihm hat von ſelbſt auch der ſokratiſche Satz, daß niemand freiwillig Böſes tut, einen andern Sinn angenommen.[1]) Wollte Sokrates ſagen, daß niemand wiſſentlich Böſes tut, ſo will Plato die ſittliche Schuld in Zweifel ziehen. Während Sokrates die Schuldfrage gar nicht berührt, iſt Plato gerade damit beſchäftigt, die perſönliche Schuld zu umgrenzen; ſoll dort über Freiheit und Unfreiheit keinerlei Abmachung getroffen werden, ſo iſt es hier darauf abgeſehen, die Grenzen der Freiheit zu ziehen. Dabei ſcheint Plato den Unterſchied der beiden Sätze oder Urteile ebenſowenig zu beachten, wie den Unterſchied der beiden Begriffe. Durch nichts wird angedeutet, daß der ſokratiſche Satz einen anderen Sinn bekommen hat; auch jetzt noch wird überſehen, daß aus dem ἑκούσιον ein anderer Begriff geworden iſt. Das ἑκούσιον iſt wieder jener zweideutige Begriff geworden, als der er im allgemeinen Sprachgebrauch lebendig iſt. Mag die ſokratiſche Bedeutung des ἑκούσιον auch bei Plato noch die vorherrſchende ſein, ſo läßt ſich eine andere doch nicht unterdrücken. Speziell in den ſpäteren Werken Platos drängt ſich mehr und mehr der Gedanke der Freiheit oder Verantwortlichkeit ein. Immerhin iſt der ſokratiſche Satz, daß niemand freiwillig Böſes tut, in ſeiner urſprünglichen Bedeutung auch im letzten Werke Platos noch nicht verſchwunden.[2])

[1]) Tim. 86 d e. — [2]) Leg. V 731 c. 734 b. — Daß das ἑκούσιον bei Plato nicht bloß die Willenshandlung im allgemeinen, ſondern auch die freie Willenshandlung bezeichnet, hat darnach Wildauer (II 216) gegen Zeller und andere mit Unrecht beſtritten. Wildauer hat allerdings beachtet, daß das ἑκούσιον bei Plato nicht eindeutig iſt, ſondern zwei verſchiedene Begriffe verkörpert (216 ff.); der Verſuch jedoch, dieſes Verhältnis aufzuhellen, die beiden Begriffe zu gewinnen, ohne auf der einen Seite den Freiheitsgedanken heranzuziehen, hat zu keinem Ergebnis geführt. Auch O. Apelt (Platoniſche Aufſätze. Teubner 1912,

g) Das ἑκούσιον bei Aristoteles.

Ein ähnliches Verhältnis nun, wie bei Plato, ist auch bei Aristoteles gegeben. Sokratischer und allgemeiner Sprachgebrauch liegen abermals miteinander im Streite. Auf der einen Seite behauptet das ἑκούσιον auch jetzt noch seinen sokratischen Charakter; ja, es wird geradezu in diesem Sinne definiert. Mit der Definition, die das ἑκούσιον als ein Handeln mit Wissen und Willen darstellt, als ein Handeln, das zwar ein Werk des Willens, aber nicht auch der Freiheit ist, wird der sokratische Begriff auf eine klare Formel gebracht; das so definierte ἑκούσιον ist, wie nach dem Vorausgehenden einleuchtet, in der Tat das sokratische ἑκούσιον. Der Umstand, daß Aristoteles eine Begriffsbestimmung entwickelt, die weder mit dem allgemeinen noch mit seinem eigenen Sprachgebrauch im Einklang steht, findet seine Erklärung aus einer Nachwirkung sokratischer Denk- und Redeweise. Die Prägung, die das ἑκούσιον in der Ethik des Sokrates angenommen hat, behauptet sich auch noch bei Aristoteles. Nur verschafft sich trotz der ausdrücklichen Definition der entgegenstehende Sprachgebrauch noch stärkere Geltung als bei Plato. Je mehr Aristoteles im Gegensatz zu einer rein eudämonistischen Ethik das Freiheitsbewußtsein zu Worte kommen läßt, desto mehr nimmt auch das ἑκούσιον wieder seine zweifache Bedeutung an, indem es nicht bloß ein Handeln mit Willen, sondern auch eine freie Entschließung ausdrückt. Hat die aristotelische Definition schon von Anfang an einen entgegengesetzten Sprachgebrauch nicht zu verhindern vermocht,[1]) so bezeichnet das ἑκούσιον, nachdem mit der προαίρεσις der Freiheitsgedanke auch ausdrücklich zur Einführung gelangt ist, erst recht nicht bloß ein Wollen überhaupt, sondern durchweg zugleich ein freies Wollen.[2]) Wie die προαίρεσις wird jetzt auch das ἑκούσιον als eine Willenstätigkeit charakterisiert, die von der freien Entscheidung

191 ff.) hat, obschon er ebenfalls verschiedene Arten der Freiwilligkeit anerkennt, den Sachverhalt nicht zu klären vermocht.

[1]) S. oben S. 109 ff. — [2]) III 7, 1113 b 16. 21. 27. 1114 a 13. 21. b 13. 18 ff.

(ἐφ'ἡμῖν) abhängt.[1]) So kehrt Aristoteles, obschon er den Begriff in sokratischer Fassung übernehmen will, mehr und mehr zum allgemeinen Sprachgebrauch zurück. Ausgegangen ist Aristoteles vom sokratischen ἑκούσιον, um diesem Begriffe die προαίρεσις als etwas Bestimmteres gegenüberzustellen. Nachdem jedoch das freie Wollen Gegenstand der Erörterung geworden ist, wird auch das ἑκούσιον ein Ausdruck des Freiheitsbewußtseins. Die sokratische Fassung des Begriffs ist im Schwinden begriffen. Dabei läßt sich noch eine andere Entwicklung feststellen. Die Tatsache, daß das ἑκούσιον ein zweideutiger Begriff ist, wird nämlich, wie von Plato, so zunächst auch von Aristoteles übersehen. Sonst könnte der Philosoph zur Beleuchtung des sokratischen ἑκούσιοι nicht Beispiele gebrauchen, die in Wirklichkeit den Begriff in anderer Bedeutung zeigen.[2]) Und auch später, nachdem Willenshandlung überhaupt und freie Willenshandlung im besonderen einander gegenübergestellt sind, scheint Aristoteles, wenn er letztere bald als προαίρεσις, bald als ἑκούσιον bezeichnet, nicht zu beachten, daß er diesen Ausdruck in einem andern Sinne verwendet als zuvor. Wenigstens fehlt es an jedem Hinweis darauf, daß sich der Philosoph dieser Zweideutigkeit bewußt ist. Erst in der Folge erkennt er, daß das ἑκούσιον doppelsinnig ist, bald ein Wollen mit dem Charakter des Affekts, bald ein freies Wollen bedeutet.[3])

Wieder völlig entgangen jedoch ist die Zweideutigkeit des ἑκούσιον dem Verfasser der Eudemischen Ethik. Wie er meint, drückt das ἑκούσιον nicht eine Betätigung des Willens, sondern des Erkenntnisvermögens aus.[4]) Mit keiner der verschiedenen Arten des Wollens kann das ἑκούσιον identifiziert werden, weder mit der Begierde (ἐπιθυμία) noch mit der Gemütsbewegung (θυμός) noch mit dem Wollen im engeren Sinne (βούλησις); jeder dieser Versuche führt zu Widersprüchen. Würde das ἑκούσιον mit der Begierde zusammenfallen, so würde der Enthaltsame einerseits, sofern er gegen die Begierde handelt, unfreiwillig, andererseits, soferne er tugend-

[1]) V 10, 1135 a 24. — [2]) S. oben S. 110 f. — [3]) V 10, 1135 b 8. Rhet. I 13, 1373 b 35. — [4]) E. E. II 9, 1225 a 37. b 6.

haft handelt, freiwillig handeln. Ein und dieſelbe Handlung wäre alſo zugleich freiwillig und unfreiwillig; und dies iſt unmöglich.[1]) Ähnlich liegt der Fall bei der Annahme, daß die Freiwilligkeit durch eine Gemütserregung bedingt iſt.[2]) Und der nämliche Widerſpruch ergibt ſich zuletzt, wenn das ἑκούσιον als eine Sache des eigentlichen Willens betrachtet wird. Niemand will, ſo urteilt der Verfaſſer, was als ſchlecht erkannt iſt. Der Unenthaltſame tut aber das Schlechte doch, handelt alſo inſofern unfreiwillig; und doch iſt ſein Verhalten, weil unſittlich, auch freiwillig.[3]) Daß all dieſe vermeintlichen Widerſprüche darauf beruhen, daß der Begriff freiwillig bald eine Betätigung des Willens als ſolchen, bald des freien Willens ausdrückt, hat ſonach der Verfaſſer nicht durchſchaut.

Ganz ähnlich äußert ſich der Verfaſſer der „Großen Ethik“;[4]) auch er überſieht, daß jene Schwierigkeiten auf der Zweideutigkeit des Begriffs ἑκούσιον beruhen; ja, die Verwirrung wird jetzt inſofern noch größer, als Sokrates nach dem Verfaſſer gelehrt hätte, daß wir es nicht in unſerer Gewalt (ἐφ' ἡμῖν) haben, gut oder böſe zu ſein. Zwar möchten alle lieber gut als böſe ſein, alle ziehen die Tugend dem Laſter vor; allein eben daraus folgt, daß niemand freiwillig (ἑκών) böſe, aber auch niemand freiwillig gut iſt.[5]) Wie aus dem Vorausgehenden erhellt, hat der Verfaſſer mit dieſer Darlegung die ſokratiſche Lehre völlig mißverſtanden. Daß es nicht in unſerer Gewalt liegt, gut oder böſe zu ſein, hat Sokrates keineswegs gelehrt. Einmal hat er die Freiwilligkeit nur vom Böſen, nicht auch vom Guten ausgeſchloſſen; daß man das Gute freiwillig, das Böſe unfreiwillig tue, war ſeine Meinung. Sodann hat bei Sokrates der Begriff freiwillig nichts mit der Freiheit zu tun; der Verfaſſer der „Großen Ethik“ aber nimmt fälſchlich das ſokratiſche ἑκούσιον als gleichbedeutend mit dem ariſtoteliſchen ἐφ' ἡμῖν.[6]) Und während Ariſtoteles das ἑκούσιον auf Kinder und Tiere ausdehnt, die προαίρεσις jedoch als das unterſcheidende Merk-

[1]) II 7, 1223 b 10. — [2]) 1223 b 18. — [3]) 1223 b 30. — [4]) M. M. I 12, 1187 b 37. [5]) M. M. I 9, 1187 a 7 ff. — [6]) 1187 a 21 ff. b 19.

mal des ſittlichen Handelns bezeichnet, betrachtet die „Große Ethik“ das ἑκούσιον als das charakteriſtiſche Merkmal der Sittlichkeit.[1]) Der große Abſtand, den Ariſtoteles zunächſt wenigſtens zwiſchen dem ἑκούσιον und der freien Willenshandlung feſtſtellt, ſcheint alſo für die große Ethik völlig verſchwunden zu ſein. Läßt Ariſtoteles dem ἑκούσιον wenigſtens anfänglich noch den ſokratiſchen Sinn, ſo ſcheint der „Großen Ethik“ jede Erinnerung daran abhanden gekommen zu ſein. Die ſokratiſche Faſſung des Begriffs gerät immer mehr in Vergeſſenheit, das ἑκούσιον iſt wieder vollends jener zweideutige Begriff, wie er dem allgemeinen Sprachgebrauch angehört.

h) Die Freiheit des Böſen.

Aber nicht bloß, was das ἑκούσιον angeht, ſondern auch in anderen Beziehungen dient die von Sokrates ausgehende Willenslehre den Darlegungen des Ariſtoteles als Hintergrund. So findet auch der auffallende Nachdruck, womit ausgeführt wird, daß das Laſter nicht minder freiwillig iſt, nicht weniger in unſerer Freiheit liegt als die Tugend,[2]) von dieſem Geſichtspunkte aus ſeine Erklärung. Offenbar iſt die Anſchauung, die Ariſtoteles ſo entſchieden ablehnt, von anderer Seite wirklich vertreten worden.[3]) Es muß ſolche gegeben haben, die da lehrten, daß der Menſch nur in der Ausübung des Guten, nicht auch des Böſen, mit Freiheit handelt; und dieſe Annahme wird ja durch obige Mitteilungen beſtätigt. An Sokrates ſelber freilich darf, wie ſich gezeigt hat, nicht gedacht werden; denn ſeine Lehre, daß der Menſch nur das Gute freiwillig, das Böſe aber unfreiwillig tut, läßt die Freiheit unberührt. Wohl aber hat dieſe Lehre bei Plato einen Sinn angenommen, womit der Gedanke auf das Gebiet der Freiheit hinübergeſpielt iſt. Wollte Sokrates ſagen, daß niemand wiſſentlich Böſes tut, ſo will Plato das Böſe mehr oder minder der freien Selbſtbeſtimmung entziehen.[4]) Hier alſo, im platoniſchen Timäus, findet Ariſtoteles jene Behauptung vor, die ſeinen

[1]) 1187 b 33. — [2]) III 7, 1113 b 6 ff. — [3]) III 3, 1111 a 28 7, 1114 b 12. — [4]) S. oben S. 121 f.

entſchiedenen Widerſpruch herausfordert. Ariſtoteles wendet ſich gegen einen Satz, der ſeinem Wortlaute nach von Sokrates ſtammt, dem Sinne nach aber auf einer Umdeutung des ſokratiſchen Gedankens beruht.[1])

i) Die Freiheit von Unterlaſſungen.

Ganz analog ſcheint das Verhältnis zu liegen, wenn Ariſtoteles im gleichen Zuſammenhang auch dagegen eifert, daß im Hinblick auf die Freiheit zwiſchen Handlung und Unterlaſſung ein Unterſchied gemacht wird. Wieder führt er mit auffallendem Nachdruck aus, daß ein ſolcher Unterſchied keine Berechtigung hat; denn wo die Handlung in unſerer Gewalt ſtehe, da auch die Unterlaſſung, und umgekehrt, wo die Unterlaſſung, da auch die Handlung.[2]) Mag es ſich um Gutes oder Böſes handeln, in jedem Falle liege es deshalb in unſerer Macht, die Handlung zu vollziehen oder zu unterlaſſen. Wieder erhebt ſich die Frage, wodurch denn der Philoſoph veranlaßt wird, dieſe Ausſage des ſittlichen Bewußtſeins ſo kräftig und ſo polemiſch zu betonen. Wer hat denn zwiſchen Handlung und Unterlaſſung in Bezug auf die Freiheit einen Unterſchied machen wollen? Hat wirklich jemand behauptet, daß nur Handlungen, nicht auch Unterlaſſungen Sache der Freiheit ſind? Unmittelbar bieten die Quellen, ſoviel ſich ſehen läßt, zu dieſer Frage keinen Aufſchluß; wohl aber iſt der oben dargelegte geſchichtliche Zuſammenhang dazu angetan, die Lücke auszufüllen. Allem Anſcheine nach hat es Ariſtoteles wieder mit einer Lehre zu tun, die mittelbar oder unmittelbar auf Sokrates zurückgeht; es läßt ſich begreifen, wenn die Entwicklung der ſokratiſchen Gedanken dazu führte, daß das Merkmal der Freiwilligkeit nicht bloß vom Böſen, ſondern auch von der Unterlaſſung ferngehalten wurde, ſei es, daß dieſe Konſequenz durch Sokrates ſelbſt, ſei es, daß ſie durch ſeine Schüler gezogen wurde. Bedeutet doch das ſokratiſche ἑκού-

[1]) Wildauer (II 220 f.) hat auch hier den Unterſchied zwiſchen Sokrates und Plato überſehen. Vgl. dagegen Hildebrand, a. a. O. IX. — [2]) III 1113 b 7.

σιον seinem Begriffe nach wirklich nur eine positive Handlung, nicht auch eine Unterlassung. Der Wille als solcher betätigt sich nur in Handlungen, nicht auch in Unterlassungen, während die Freiheit nicht bloß zu Handlungen, sondern auch zu Unterlassungen in ein positives Verhältnis gebracht wird. Während das Vermögen der freien Entschließung auch für Unterlassungen verantwortlich gemacht, auch in diesem Fall als positiver Urheber seines Verhaltens angesehen wird, bedeutet für den Willen als solchen die Unterlassung eine bloße Negation. Den Willen als solchen aber hat Sokrates mit seinem ἑκούσιον im Auge, einen Willen, der unter dem Gesetz der Notwendigkeit, nicht der Freiheit steht. Das sokratische ἑκούσιον kann daher nur als Handlung, nicht auch als Unterlassung gedacht werden; auf dem sokratischen Standpunkte haben also in der Tat nur Handlungen, nicht auch Unterlassungen, das Merkmal der Freiwilligkeit. Setzt man nun statt des sokratischen ἑκούσιον auch in diesem Satze den Begriff freiwillig im Sinne der Freiheit ein, so hat man abermals jene Behauptung, die von Aristoteles zurückgewiesen wird. Offenbar hat also der sokratische Gedanke auch hier infolge der Zweideutigkeit des Begriffs „freiwillig" mit der Zeit einen andern Sinn erhalten. Solange das ἑκούσιον im sokratischen Sinne genommen wird, versteht es sich, daß nur positive Taten, nicht auch Unterlassungen freiwillig sein können. Etwas anderes aber ist es, wenn das ἑκούσιον als Ausfluß der Freiheit genommen wird. Trotzdem wurde der Satz allem Anscheine nach auch in dieser Bedeutung festgehalten und so der Einspruch des Aristoteles herausgefordert. Nur aus einer solchen Entwicklung scheint sich zu erklären, daß Aristoteles so sehr bemüht ist, die Freiheit auch auf die Unterlassung auszudehnen.

k) Geschichtliche Stellung der aristotelischen Freiheitslehre.

Aber auch jetzt sind die Beziehungen zu dem von Sokrates herrührenden Determinismus noch nicht erschöpft. Den Gegensatz hiezu trägt vielmehr die aristotelische Frei-

heitslehre nicht bloß an einzelnen Punkten, sondern als Ganzes zur Schau. Die Tendenz, die sokratische Willensauffassung als unzulänglich zu erweisen, ist deutlich erkennbar. Das sokratische ἑκούσιον wird zwar als ein in sich durchaus berechtigter Begriff anerkannt, jedoch mit dem Hinweis darauf, daß hiemit nicht schon ein Merkmal sittlicher Handlungen erfaßt ist, sondern nur eine Handlungsweise, die auch dem vernunftlosen Wesen eigen ist. Nicht schon eine Freiwilligkeit im Sinne des sokratischen ἑκούσιον ist für das sittliche Handeln charakteristisch, sondern erst eine Freiwilligkeit, die durch vernünftige Überlegung und freie Selbstbestimmung bedingt ist. Daß diese Feststellung wirklich ihre Spitze gegen Sokrates richtet, ist daran zu erkennen, daß Aristoteles hiebei auch dem Dichterwort entgegentritt, wornach niemand freiwillig böse und niemand freiwillig unglücklich ist;[1]) denn Sokrates ist es gewesen, der sich jenes Dichterwort angeeignet hat.[2]) Weil er das sittlich Gute im Beseligenden aufgehen läßt, im sittlichen Handeln nur das Streben nach Glückseligkeit sieht, so erscheint ihm die eine Lebensäußerung ebensowohl durch einen unwiderstehlichen Drang hervorgerufen wie die andere. Aristoteles dagegen erblickt in einer solchen Anschauung eine Verkennung der Eigenart des sittlichen Handelns.[3]) Sowenig jemand freiwillig unglücklich ist, mit dem sittlichen Handeln hat es eine ganz andere Bewandtnis. Mag der Mensch im Streben nach Glückseligkeit einem natürlichen und unwiderstehlichen Triebe folgen, das Gute und Böse tut er auf Grund freier Entschließung. Im Gegensatz zu Sokrates erkennt daher Aristoteles in der sittlichen Handlung nicht bloß eine Willenstat (ἑκούσιον), sondern zugleich ein Werk der freien Selbstbestimmung. Weil beide Denker von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus an das sittliche Handeln herantreten, entdecken sie darin wesentlich verschiedene Formen der Willenstätigkeit. Während die eudämonistische Denkrichtung des Sokrates das sittliche Handeln nur als eine Äußerung des

[1]) III 7, 1113 b 14 — [2]) Men. 78 a. Prot. 345 d e. — [3]) III 7, 1113 b 16.

Glückſeligkeitsdranges betrachtet und deshalb in ihm keine andere Art des Wollens erkennt als im Glückſeligkeitsdrang, nämlich ein Wollen, das den Charakter eines Naturtriebes beſitzt, nicht als ſpontane Kundgebung, ſondern als eine vorwiegend paſſive Lebensäußerung, als ein Bewegt- und Gezogenwerden erſcheint, gelangt Ariſtoteles, von einer rein ethiſchen Betrachtungsweiſe geleitet, zur Feſtſtellung einer durch und durch ſpontanen Willenskundgebung. Weil ihm das ſittliche Handeln nicht bloß als Eingebung des Glückſeligkeitstriebes entgegentritt, ſondern auch als ein Verhalten, das der Billigung und Mißbilligung, dem Lobe und dem Tadel unterliegt, ſo erkennt er darin auch das Werk der freien Selbſtbeſtimmung. Das ſittliche Wollen hat jetzt nicht mehr den Charakter eines paſſiven und notwendigen Naturtriebes, wie der Glückſeligkeitsdrang, ſondern den der ſpontanen und freien Entſchließung. Das paſſive Beſtimmtwerden hat der Selbſtbeſtimmung Platz gemacht. Ein Wollen, das ſich als bloßen Naturtrieb kennzeichnet, iſt einem Wollen gewichen, das durch vernünftige Überlegung und freie Entſcheidung charakteriſiert iſt. Nicht mehr der Glückſeligkeitsdrang, ſondern der Gedanke der ſittlichen Zurechnung oder Verantwortlichkeit iſt jetzt der leitende Geſichtspunkt. Mag Sokrates bei ſeiner bloß eudämoniſtiſchen Denkweiſe keinen Anlaß gehabt haben, den Freiheitsgedanken einzuführen, die ſtreng ethiſche Betrachtungsweiſe des Ariſtoteles, die von der ſittlichen Billigung und Mißbilligung und damit von der Zurechnung ausgeht, führt geraden Weges zur Freiheit hin.

Aber nicht bloß die Tatſache der ſittlichen Zurechnung dient der Freiheitsidee als Stütze, Ariſtoteles knüpft hiebei auch noch an eine andere Seite der Sittlichkeit an. Auch der Umſtand, daß das ſittliche Leben als Erfüllung einer höchſten Aufgabe und deshalb als das Seinſollende (δέον) erſcheint, bringt den Freiheitsgedanken mit ſich[1]). Wer ſoll, muß können; wer verpflichtet iſt, muß die Freiheit haben[2]). Das Sollen enthält den Appell an die freie Selbſt-

[1]) III 3. 1111 a 29. — [2]) Vgl. A. Kaſtil, Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nikomachiſchen Ethik. Prag 1901. 7. O. Kraus, Die

beſtimmung; ohne Freiheit kein Sollen und keine Pflicht. Dem Sollen entſpricht daher ein anderes Wollen als der Glückſeligkeit. Hat das Streben nach Glückſeligkeit den Charakter eines naturnotwendigen und paſſiven Triebes, ſo ſchließt die Pflichterfüllung eine freie Entſcheidung in ſich. Beſteht das Wollen gegenüber der Glückſeligkeit in einem paſſiven Bewegtwerden, ſo gegenüber dem Sollen in einer ſpontanen Selbſtbeſtimmung. Nicht bloß die ſittliche Zurechnung, ſondern auch das Bewußtſein des Sollens führt bei Ariſtoteles im Gegenſatz zur eudämoniſtiſchen Denkweiſe des Sokrates den Freiheitsgedanken mit ſich. Iſt der ſokratiſche Willensbegriff nur vom Glückſeligkeitsgedanken beherrſcht, ſo erſcheint bei Ariſtoteles das ſittliche Wollen zugleich als ein Korrelat der ſittlichen Zurechnung und des ſittlichen Sollens; ein ſolches Wollen aber weiſt als charakteriſtiſches Merkmal die freie Selbſtbeſtimmung auf.

Hier nun offenbart ſich zum erſten Mal ein Geſetz, das durch die Geſchichte der Ethik ſeither immer wieder beſtätigt wurde, nämlich die Tatſache, daß jede eudämoniſtiſche Auffaſſung der Sittlichkeit die Neigung mit ſich bringt, das Freiheitsbewußtſein zurückzudrängen, während umgekehrt die Betonung des Sollens und der Pflicht die Anerkennung des Freiheitsbewußtſeins fordert. Je mehr das ſittlich Gute als das Angenehme, Erſtrebenswerte oder Luſtvolle gedacht wird, deſto mehr geſtaltet ſich das ſittliche Wollen zu einer Begierde, einem paſſiven Verlangen und einem natürlichen Trieb; je mehr dagegen das Objekt des ſittlichen Handelns als das Seinſollende erſcheint, deſto mehr nimmt das ſittliche Wollen den Charakter einer freien Entſchließung an. Soll aus ſpäterer Zeit nur ein Beiſpiel, und zwar ein ganz beſonders charakteriſtiſches herangezogen werden, ſo iſt es Kant, der in dieſer Beziehung zu einem Vergleich mit dem großen Philoſophen des Altertums geradezu herausfordert. So weit auch beide Denker im übrigen auseinandergehen, ſo groß im allgemeinen der Gegenſatz ihrer ethiſchen An-

Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Ariſtoteles. Halle a. S. 1905. 55 f.

ſchauungen iſt, in ihrer Stellung zur Freiheit treffen ſie zu einem guten Teil zuſammen. Beide fordern den Freiheitsgedanken mit großer Entſchiedenheit, beide erheben dieſe Forderung im Namen der Sittlichkeit, beide ſpeziell auch im Hinblick auf das ſittliche Sollen. Beide kämpfen gegen einen weitverbreiteten Eudämonismus; und für beide wird dieſer Kampf gegen den Eudämonismus zu einem Kampf um das Sollen und um die Freiheit. Im beſondern nimmt allerdings das Verhältnis für die beiden Denker ſehr verſchiedene Formen an. Während Kant von der Erkenntnis, daß der Pflicht ein ganz anderes Wollen entſpricht als der Glückſeligkeit, ſo vollſtändig durchdrungen iſt, daß er beide Arten der Willenstätigkeit nicht bloß unterſcheiden, ſondern auch voneinander trennen will, die Pflichterfüllung nur als Sache der autonomen Entſcheidung, nicht auch der Neigung betrachtet, weiß Ariſtoteles Pflichtgefühl und Neigung miteinander in Einklang zu bringen; den Gedanken jedoch, daß die Pflicht als ſolche ein anderes Wollen auslöſt als die Glückſeligkeit, daß die Pflicht nicht an eine natürliche Neigung, ſondern an eine freie Entſcheidung appelliert, haben beide miteinander gemein. Beide gelangen zu einer Freiheitslehre, die ſich auf das Bewußtſein des Sollens gründet und zu einer eudämoniſtiſchen Ethik in Gegenſatz tritt.[1])

Beruht ſonach die Freiheitslehre des Ariſtoteles auf dem Beſtreben, die ſokratiſche Willenslehre zu ergänzen und zu

[1]) Zu berichtigen iſt demgemäß Wildauers Aufſtellung, daß die geſamte Pſychologie vor Kant keinen anderen Willensbegriff kennt als den ſokratiſchen (I 22[2]. 31). Richtig iſt nur, daß die antike und die mittelalterliche Ethik den eudämoniſtiſchen Anſtrich niemals ſo vollſtändig abgeſtreift hat, wie in der Folge Kant, daß alſo in jenen Perioden die Neigung, das ſittliche Leben zugleich auf die Glückſeligkeit zu gründen, niemals vollſtändig verleugnet worden iſt. Wohl aber hat Ariſtoteles den Eudämonismus im Prinzip durchaus überwunden und deshalb dem ſittlichen Wollen eine ganz andere Geſtalt gegeben als Sokrates. Die Einſicht, daß der Glückſeligkeit ein Wollen im Sinne eines Triebes oder einer Neigung, der Pflicht aber ein Wollen im Sinne einer freien Entſcheidung entſpricht, wurde nicht erſt von Kant, ſondern bereits von Ariſtoteles gewonnen.

berichtigen, so weist doch dieses Verhältnis auch noch eine andere Seite auf. Nicht in allen Stücken tritt Aristoteles zu Sokrates in Gegensatz, vielmehr zeigt seine Freiheitslehre auch den positiven Einfluß sokratischer Gedanken. Gewisse Züge der aristotelischen προαίρεσις gehen unverkennbar auf die sokratische Willenslehre zurück. Hieher gehört vor allem der intellektualistische Anstrich der aristotelischen Freiheitsidee, der Umstand, daß die freie Willensentscheidung mit vernünftiger Überlegung in Zusammenhang gebracht wird.[1]) So wenig der sokratische Determinismus Raum läßt für eine freie Wahl, der Gedanke der Wahl überhaupt kann auch auf diesem Standpunkte nicht umgangen werden. Inbezug auf das letzte Ziel allerdings kann keinerlei Wahl Platz greifen; denn dem höchsten Gute wendet sich das Streben aller mit absoluter Sicherheit und Einmütigkeit zu. Anders aber steht es, wenn es gilt, die Mittel und Wege zu jenem Ziele ausfindig zu machen; denn hier entscheiden sich die Einzelnen verschieden. Diese Entscheidung ist aber nach Sokrates nicht eine Sache eines freien Willens, sondern des denkenden Verstandes; denn notwendig entscheidet sich der Mensch zu Gunsten dessen, was ihm als das größere Gut erscheint. Nicht der Wille, sondern der denkende Verstand trifft die Wahl;[2]) das Wählen oder Vorziehen (αἱρεῖσθαι, προαιρεῖσθαι) gehört nicht einem freien Willen, sondern der Urteilskraft an. Die Wahl fällt unfehlbar zu Gunsten jenes Verhaltens aus, das nach dem Urteil der denkenden Vernunft die größere Lust verspricht und deshalb die stärkere Anziehungskraft ausübt[3]). Die Überlegung hat nicht den Zweck, eine freie Entscheidung, sondern nur, eine richtige Erkenntnis vorzubereiten. Sie ist nicht ein Zeichen der Freiheit, sondern steht im Dienste einer festen Willensrichtung. Die platonische Psychologie bleibt dieser intellektualistischen Denkrichtung treu, wenn sie die Wahl als eine δόξα bestimmt.[4]) Erst Aristoteles gelangt zu einer Definition, die in der προαίρεσις

[1]) III 4, 1112 a 15. 5, 1113 a 10. — [2]) Prot. 356 d ff. Phaed. 99 b. Mem. III 9, 4. E. N. VII 3, 1145 b 26. Wildauer II 221 ff. — [3]) Prot. 356 a b. — [4]) III 4, 1111 b 30. E. E. II 10, 1225 b 23.

nicht mehr eine Erkenntnis-, ſondern eine Willenstätigkeit erblickt.[1]) Das Merkmal jedoch, wodurch ſich dieſe Willenstätigkeit von anderen Arten des Wollens unterſcheidet, nimmt auch Ariſtoteles noch von der Erkenntnistätigkeit her; die freie Wahl wird als jenes Begehren definiert, das auf vernünftiger Überlegung beruht. Die Vernunfttätigkeit bezeichnet den Standort, von wo aus Ariſtoteles ſich der Freiheit bemächtigen will; die Freiheit wird vor allem mit der der denkenden Vernunft zugekehrten Seite erfaßt. Die rein intellektualiſtiſche Faſſung der προαίρεσις iſt zwar überwunden, eine intellektualiſtiſche Färbung aber iſt geblieben.

Im engſten Zuſammenhang hiemit zeigen ſich auch noch in anderer Beziehung Spuren ſokratiſcher Anſchauungen. Die Freiheitslehre des Ariſtoteles erinnert nicht bloß an den Intellektualismus, ſondern auch an den Eudämonismus des Sokrates; dies durch die Art und Weiſe, wie das Gebiet der Freiheit umgrenzt wird. Weil die freie Wahl auf einer Überlegung beruht, teilt ſie mit dieſer den Tätigkeitsbereich; nur wo eine Überlegung ſtattfindet, kann eine freie Wahl erfolgen. Die Überlegung aber betätigt ſich, ſo lehrt Ariſtoteles, nur an den Mitteln, nicht auch an den Zwecken[2]); folglich erſtreckt ſich auch die freie Wahl bloß auf die Mittel und nicht auch auf die Zwecke[3]). Nur Mittel, nicht auch Zwecke ſind Gegenſtand einer freien Wahl.

Zunächſt fällt auf, daß dieſe Beſtimmung mit anderen Lehrpunkten ſchwerlich in Einklang zu bringen iſt. Nicht durchweg wird das Gebiet der freien Wahl in dieſem Sinne umgrenzt; vielmehr wurde das Gebiet der Freiheit von Anfang an mit dem der Sittlichkeit zuſammengelegt. Gerade am ſittlichen Handeln wurde ja die Tatſache der Willensfreiheit feſtgeſtellt. Wo immer das menſchliche Verhalten ſittlichen Charakter trägt, Gegenſtand ſittlicher Billigung oder Mißbilligung iſt, wurde es als ein Werk der Freiheit betrachtet. Für dieſen Geſichtspunkt dehnt ſich alſo die Frei-

[1]) III 5, 1113 a 11. — [2]) III 5, 1112 b 11. 7, 1113 b 3. Rhet. II 12, 1389 a 35. — [3]) III 5, 1113 a 2. 14. b 4. M. M. I 17, 1189 a 7.

heit ebenſo weit aus wie das ſittliche oder zurechenbare Handeln. Von einer Beſchränkung auf die Wahl der Mittel iſt hier keine Rede; im Gegenteil, da das ſittliche Handeln von Ariſtoteles als die Erfüllung eines letzten Zweckes gedeutet wird, ſcheint es die Freiheit eher mit dem Zwecke als mit den Mitteln zu tun zu haben.[1]) Wie kommt nun Ariſtoteles dazu, ſo verſchiedenartige Anſchauungen vorzutragen? Warum blieb er nicht dabei, daß ſich das Gebiet der Freiheit mit dem der Sittlichkeit deckt? Was führt ihn dazu, die freie Wahl gleich der vernünftigen Überlegung auf die Beſtimmung der Mittel zu beſchränken? Trifft es denn zu, daß die Überlegung nur der Feſtſetzung der Mittel, nicht auch der Zwecke dient? Richtig iſt, daß ſich gar manche Zwecke von ſelbſt verſtehen und unabhängig von aller Überlegung angeſtrebt werden. Die Überlegung beginnt in ſolchen Fällen in der Tat erſt, wenn es gilt, die entſprechenden Mittel ausfindig zu machen. Die von Ariſtoteles angeführten Beiſpiele ſind in dieſer Hinſicht bezeichnend. Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen, der Redner nicht, ob er überzeugen, der Geſetzgeber nicht, ob er gute Geſetze geben ſoll.[2]) Allein, daß die Überlegung allgemein und endgültig vor den Zwecken Halt macht, trifft keineswegs zu. Nicht alle Zwecke verſtehen ſich von ſelbſt. Nicht ſelten überlegt der Menſch, ob er ſich dieſes oder jenes Ziel ſetzen, dieſen oder jenen Zweck erſtreben ſoll. Daß Ariſtoteles dennoch die Überlegung auf die Auswahl der Mittel beſchränken will, läßt ſich darum nur hiſtoriſch erklären und zwar aus der eudämoniſtiſchen Denkweiſe des Sokrates. Dieſe Denkweiſe bringt es, wie ſchon bemerkt wurde, mit ſich, daß ſich die Wahl nur im Bereich der Mittel betätigt.[3]) Dies wenigſtens gegenüber dem letzten Zwecke. Auf dieſen Zweck, auf das letzte Ziel oder die Glückſeligkeit, iſt der Wille ein für allemal hingelenkt, ſo daß hier eine Wahl nicht Platz greifen kann. Das letzte Ziel iſt eben deshalb auch über alle Überlegung hinausgerückt; denn niemand überlegt, ob er nach Glückſeligkeit ſtreben ſoll oder nicht.

[1]) Vgl. VI 13, 1144 a 8. 20. — [2]) III 5, 1112 b 12. — [3]) S. oben S. 133.

Sowohl die Überlegung wie die Wahl beginnt für die eudämoniſtiſche Ethik des Sokrates erſt, wenn es gilt, die Mittel und Wege zu beſtimmen, die zur Glückſeligkeit führen ſollen. Hier, in der ſokratiſchen Ethik, liegt darum der Ausgangspunkt der in Frage ſtehenden ariſtoteliſchen Lehre. Zunächſt hat ſich Ariſtoteles dieſe Lehre bereits mit der φρόνησις angeeignet; denn die φρόνησις wurde als jene vernünftige Überlegung erkannt, die auf das dem Menſchen Nützliche geht und deshalb die Auswahl der zur Erreichung der angeſtrebten Ziele erforderlichen Mittel trifft.[1]) Gleich der φρόνησις knüpft hier auch die ariſtoteliſche προαίρεσις an dieſe ſokratiſche Ethik an, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie unmittelbar nicht den Gedanken der Überlegung, ſondern den der Wahl aufgreift. Mit dem ſokratiſchen Wahlgedanken aber übernimmt Ariſtoteles auch die Anſchauung, daß ſich alles Wählen nur auf die Mittel erſtreckt.

Demgemäß ſind die Beziehungen der ariſtoteliſchen Freiheitsidee zur ſokratiſchen Gedankenwelt tatſächlich teils negativer teils poſitiver Art. Auf der einen Seite geht Ariſtoteles weit über Sokrates hinaus, um deſſen Begriffe in mehrfacher Beziehung zu ergänzen und zu berichtigen. Hat er zunächſt den Begriff ἑκούσιον als unzulänglich erkannt und durch die προαίρεσις ergänzt, ſo hat ſich inzwiſchen gezeigt, daß damit zugleich der Gedanke der ſokratiſchen Wahl umgeſtaltet und weitergeführt wird. Dies aber nicht bloß dadurch, daß die Wahl aus der Erkenntniskraft in den Willen verlegt, der Erkenntnisakt alſo in einen Willensakt verwandelt wurde; noch bedeutſamer beinahe iſt, daß Ariſtoteles das Merkmal der Freiheit (ἐφ' ἡμῖν) hinzufügt, die προαίρεσις als ein Wollen von beſonderer Art definiert, nämlich als ein Wollen, das den Charakter der freien Entſcheidung beſitzt.[2]) Auf der anderen Seite jedoch tritt Ariſtoteles zu den beiden Begriffen des Sokrates, zum ἑκούσιον und zum Wahlbegriff, auch in ein poſitives Verhältnis. So einſchneidend die Ergänzungen und Umgeſtaltungen ſind, an ſich bewahren doch beide Begriffe den ſokratiſchen Cha-

[1]) VI 5, 1140 a 25 ff. S. oben S. 69 ff. — [2]) III 5, 1113 a 10.

rakter. Gleich dem ſokratiſchen ἑκούσιον geht auch der ſokratiſche Wahlbegriff bis zu einem gewiſſen Grade auf Ariſtoteles über. Zwar hat die Wahl aufgehört eine bloße Erkenntnistätigkeit zu ſein, iſt zu einem Willensakt, und zwar zu einem freien Willensakt geworden; aber der enge Zuſammenhang mit der Erkenntnistätigkeit, nämlich mit der vernünftigen Überlegung, iſt doch geblieben. Und auch die Beſchränkung der Wahl auf die Beſtimmung der Mittel hat Ariſtoteles von Sokrates übernommen. Sowohl der Intellektualismus wie der Eudämonismus des Sokrates läßt Spuren in der ariſtoteliſchen Freiheitslehre zurück. Das Zuſtandekommen dieſer Freiheitsidee iſt alſo ſo zu denken, daß Ariſtoteles bei Sokrates den Gedanken der Wahl vorfindet, dieſe Wahl in einen Willensakt verwandelt, und zwar in einen freien Willensakt, dem eine vernünftige Überlegung vorausgeht, im übrigen aber den ſokratiſchen Gedanken unverändert läßt; was den Bereich oder das Tätigkeitsgebiet angeht, denkt Ariſtoteles noch wie Sokrates.

Mit dem Geſagten iſt auch feſtgeſtellt, daß ſich die ariſtoteliſche Freiheitsidee aus Beſtandteilen ſehr verſchiedener Herkunft zuſammenſetzt. In erſter Linie hat die Darlegung ihren Stützpunkt im ſittlichen Bewußtſein; die Freiheit wird als eine Vorausſetzung der ſittlichen Zurechnung und als ein Beſtandteil unſerer ſittlichen Gedankenwelt erkannt. Die Tatſache der Freiheit wird unter Berufung auf das ſittliche Bewußtſein feſtgeſtellt. In dem Beſtreben jedoch, den Freiheitsgedanken zu definieren, ſtützt ſich der Philoſoph nicht mehr ausſchließlich auf die Ausſagen des allgemeinen Menſchheitsbewußtſeins, ſondern bedient ſich zugleich eines geſchichtlichen Anknüpfungspunktes; nicht bloß der Inhalt des allgemeinen Bewußtſeins, ſondern auch der Begriff der Wahl, wie ihn die ſokratiſche Ethik geprägt hat, geht in die ariſtoteliſche Definition der Freiheit ein. Daß ſich auf ſolche Weiſe zum Teil Beſtimmungen ergeben, die ſich zu keinem einheitlichen Begriffe zuſammenſchließen, ſcheint dem Philoſophen entgangen zu ſein. Der Gedanke der προαίρεσις weiſt ſo den nämlichen Zwieſpalt auf wie die γνώμη. In

beiden Fällen wird ein sokratischer Begriff der aristotelischen Gedankenwelt einverleibt und dementsprechend umgestaltet, ohne den ursprünglichen Charakter vollständig abzustreifen. Beide Begriffe bringen darum einerseits ein streng sittliches Bewußtsein zum Ausdruck, erinnern aber andererseits auch noch an eine eudämonistische Denkrichtung. Wie sich die φρόνησις einerseits mit dem höchsten Zweck, anderseits bloß mit den Mitteln befaßt, dort als Bewußtsein des Sollens, hier als kluge Überlegung und Berechnung erscheint, so deckt sich die προαίρεσις ihrem Umfange nach einerseits mit dem sittlichen Bewußtsein, andererseits mit den zu einem bestimmten Zwecke notwendigen Mitteln. Da wie dort wird der sokratische Begriff der aristotelischen Gedankenwelt nicht restlos angepaßt.

Indessen scheint der Zwiespalt, was die Freiheitsidee angeht, nur ein vorübergehender zu sein. Aristoteles hält die sokratische Anschauung vom Umfang der Freiheit nicht fest, sondern kehrt im Verlauf der Darlegung auf den ursprünglichen Standpunkt zurück, dem gemäß das Gebiet der Freiheit mit dem des sittlichen Bewußtseins zusammenfällt. Dies, wenn er nach der Definition der Freiheit dazu übergeht, ihren Umfang zu bestimmen, und zwar ganz und gar auf Grund der Voraussetzung, daß Freiheit und sittliches Bewußtsein zusammengehören. Soweit immer das menschliche Handeln sittlichen Charakter besitzt, erscheint es als Ausfluß der Freiheit; soweit immer die sittliche Zurechnung sich ausdehnt und der Mensch für sein Verhalten verantwortlich gemacht wird, herrscht die Freiheit. Tugend und Laster, Gutes und Böses, Handlung und Unterlassung, all diese Lebensäußerungen fallen in den Bereich der Freiheit. Und nicht bloß Betätigungen, sondern auch Charaktereigenschaften gehören hieher; und selbst auf körperliche Gebrechen erstreckt sich die Freiheit, soweit dieselben durch den Menschen selber verschuldet sind. In diesem Bestreben nun, dem Freiheitsbewußtsein nach allen Richtungen zu folgen, scheint Aristoteles zu vergessen, daß er zuvor der Freiheit nur die Wahl der Mittel übertragen hat. Den unmittelbaren Anlaß

bietet ein Einwand, der den Laſterhaften mehr oder minder von der Verantwortung freiſprechen will. Alle begehren, ſo heißt es, nach dem, was ſie für das Gute halten. Allein im Urteil darüber, was als etwas Gutes gelten darf, iſt ein jeder von ſeinem Naturell oder Charakter abhängig. Je nachdem jemand ſo oder ſo iſt, dieſen oder jenen Charakter beſitzt, wird ihm dies oder jenes als ein Gut erſcheinen. So wenig Urteile, die auf Grund einer Sehwahrnehmung gefällt werden, auf freier Wahl beruhen, ebenſowenig Urteile, die ſich als Ausfluß des Charakters erweiſen. Nicht im freien Willen, ſondern im Charakter liegt die Entſcheidung. Nur ein glückliches Naturell wird den Menſchen in den Stand ſetzen, ſein Ziel in der Richtung des wirklich Guten zu ſuchen; wer dieſes Naturell nicht hat, ſchlägt notwendig andere Wege ein.[1])

Mit der Löſung dieſes Einwandes dehnt jetzt Ariſtoteles die Freiheit auch auf das Ziel, und zwar ſogar auf das letzte Ziel aus. Die Entſcheidung für eine beſtimmte ſittliche Lebenshaltung, für das Gute und für das Böſe, wird nämlich als eine Entſcheidung im Hinblick auf das Ziel aufgefaßt. Mag ſich der Menſch für das Gute oder für das Böſe, für die Tugend oder das Laſter entſcheiden, in jedem Falle iſt er von dem Streben nach dem letzten Ziele oder der Glückſeligkeit geleitet. Tugend und Laſter bedeuten die beſonderen Formen, die das Streben nach dem letzten Ziele annimmt. Dieſes Streben nach dem Ziele macht aber Ariſtoteles in der einen wie in der andern Form zu einer Sache der freien Entſcheidung.

Zunächſt tritt er der Annahme entgegen, als wäre auf dem Standpunkte, von dem der Einwand ausgeht, das Böſe nicht ebenſo Gegenſtand der Freiheit wie das Gute. Wäre die Wahl des Zieles wirklich nicht eine Sache der Freiheit, ſondern einer angebornen Charaktereigenſchaft, ſo daß nur glücklich Veranlagte nach dem Guten ſtreben, die andern aber durch ein ungünſtiges Naturell auf ein falſches Ziel hingelenkt würden, wie ſollte ſich dann für die Letzteren

[1]) III 7, 1114 a 31 ff.

ein anderes Maß der Verantwortlichkeit ergeben wie für die Erſteren? Wenn für jeden, für den Guten wie für den Böſen, das Ziel irgendwie von Natur aus feſtgelegt iſt, wie ſollte dann die Tugend in einem höheren Grade ein Werk der Freiheit ſein als das Laſter?[1]) Tatſächlich iſt jedoch Ariſtoteles nicht geneigt, jene Vorausſetzung anzuerkennen; daß das Ziel über den Bereich der freien Entſchließung vollſtändig hinausfällt, will er in dieſem Zuſammenhange nicht mehr einräumen. Er gibt vielmehr nach wie vor der Anſchauung Ausdruck, daß der Menſch mindeſtens teilweiſe der freie Urheber ſeines Charakters iſt und deshalb auch die Verantwortung für die Willenshaltung trägt, die ſein Charakter mit ſich bringt. Allerdings iſt das Maß der Freiheit gegenüber Charaktereigenſchaften nicht das nämliche wie gegenüber Handlungen. Sind Handlungen in ihrem ganzen Verlauf, vom Anfang bis zum Ende, in unſerer Gewalt, ſo Charaktereigenſchaften nur in ihrer Entſtehung, während ſich die weitere Ausbildung ſolcher Eigenſchaften mehr oder weniger unmerklich vollzieht. Da es jedoch von Anfang an in unſerer Freiheit liegt, ſo oder anders zu handeln, gehören auch Charaktereigenſchaften dem Bereich der Freiheit an.[2]) Der Laſterhafte iſt nicht ohne Schuld daran, daß niedere Gelüſte für ihn eine größere Anziehungskraft beſitzen als eine ſittliche Lebensführung. Er ſteht in der Wahl des Ziels allerdings unter dem Einfluß ſeines Charakters; allein mit dem Charakter unterſteht auch die Wahl des Ziels ſeiner freien Entſcheidung.

Jetzt trägt alſo Ariſtoteles kein Bedenken mehr, die Freiheit auf die Zielſetzung auszudehnen und ſo den Einklang mit ſeiner anfänglichen Auffaſſung wieder herzuſtellen. Die Anſchauung, daß Freiheit und ſittliches Bewußtſein Korrelate ſind und ſich deshalb dem Umfange nach decken, gelangt wieder zur Geltung. Die nach ſokratiſchem Muſter erfolgte Abgrenzung der Freiheit, d. h. deren Einſchränkung auf die Feſtſetzung der Mittel, erweiſt ſich darnach innerhalb der ariſtoteliſchen Freiheitslehre als eine Art Fremdkörper.

[1]) 1114 b 12. — [2]) 1114 b 30.

Soll nunmehr das Ganze der aristotelischen Freiheitslehre noch einmal überblickt werden, so richtet sich dieselbe ihrer Haupttendenz nach gegen den Determinismus des Sokrates. Weil das sittliche Handeln das Merkmal der Freiwilligkeit besitzt, muß in der Tugend auch eine Beziehung zum Willen erblickt werden. Diese Beziehung wird aber nicht erschöpft mit einem ἑκούσιον im Sinne des Sokrates; vielmehr ist mit jener Freiwilligkeit, die für das sittliche Handeln charakteristisch ist und aller sittlichen Billigung und Mißbilligung zu Grunde liegt, nicht bloß eine Willenshandlung überhaupt, sondern eine freie Selbstbestimmung gemeint. Im sittlichen Handeln steckt ein anderes Wollen als im Glückseligkeitsdrang; das sittliche Sollen setzt ein anderes Wollen voraus als die Glückseligkeit. Sowohl die Idee der Zurechnung wie der Umstand, daß Aristoteles im sittlichen Handeln nicht bloß ein Streben nach Glückseligkeit, sondern vor allem die Beobachtung einer unbedingt maßgebenden Ordnung erkennt, führt zur Feststellung des Freiheitsbewußtseins. Im besonderen zeigt Aristoteles, daß dieses Bewußtsein alle Formen des sittlichen Verhaltens in gleicher Weise kennzeichnet, das Laster nicht minder wie die Tugend, die Unterlassung nicht minder als die Handlung. Und auch diese spezielleren Ausführungen richten sich gegen den sokratischen Determinismus, bez. gegen Anschauungen, die aus ihm hervorgegangen sind. Doch enthält die aristotelische Freiheitslehre nicht bloß negative, sondern auch positive Beziehungen zu Sokrates. So sehr die Freiheitsidee im Gegensatz zu Sokrates eingeführt wird, so wird ihre Fassung doch auch durch sokratische Einflüsse bestimmt; und so sehr Aristoteles mit seiner Freiheitslehre auf einer Zergliederung des sittlichen Bewußtseins fußt, so knüpft er doch zugleich an sokratische Begriffe an, nämlich an das sokratische ἑκούσιον und an den sokratischen Wahlgedanken. So kommt es zum Versuch, die Freiheit mit vernünftiger Überlegung in engste Verbindung zu bringen und gleich der Überlegung auf die Wahl der Mittel zu beschränken. Mit dem Ausgangspunkt der aristotelischen Erörterung, der Ab-

leitung der Freiheit aus dem ſittlichen Bewußtſein, ſind dieſe letzteren Beſtimmungen nur unvollkommen in Einklang zu bringen. In erſter Linie gewinnt Ariſtoteles die Freiheit nicht aus der überlegenden Vernunft, ſondern aus dem ſittlichen Bewußtſein; ihrer primären Idee nach iſt dieſe Freiheit nicht durch eine Beziehung zu einer vernünftigen Überlegung bedingt, ſondern durch den Gedanken der Selbſtbeſtimmung, wie er im ſittlichen Bewußtſein enthalten iſt. Um ſo verkehrter war es, dieſes Moment ganz zu überſehen und die ariſtoteliſche Freiheit mit dem Hinweis auf die Vernunft erſchöpfen zu wollen.[1])

Jedenfalls darf Ariſtoteles den Ruhm in Anſpruch nehmen, zum erſten Mal den Verſuch zu einer Definition und einer Theorie der Willensfreiheit unternommen zu haben. Daß der Freiheitsgedanke ſchon bei Plato lebendig iſt, haben die Ausführungen über das ἑκούσιον gezeigt.[2]) Aber auch die Ausdrücke αἱρεῖσθαι und αἵρεσις bezeichnen des öftern den Gedanken einer freien Wahl.[3]) An ſich iſt die Tugend, ſo lehrt Plato, ein herrenloſes Gut, an dem jeder einen größeren oder geringeren Anteil hat, je nachdem er ſie mehr oder weniger ehrt. Nicht auf Gott kommt es hiebei an, ſondern auf die menſchliche Wahl.[4]) Und auch in andern Redewendungen will ſich bei Plato der Gedanke der freien Selbſtbeſtimmung und der ſittlichen Schuld Geltung verſchaffen. So, wenn der Weltbildner die Schuld am Böſen von ſich weiſt, um ſie der menſchlichen Seele aufzubürden;[5]) oder wenn die Seele als die Urſache alles Guten und Böſen, alles Edlen und Schimpflichen, alles Gerechten und Ungerechten hingeſtellt wird.[6]) Jedoch kennzeichnet Plato die freie Wahl noch nicht als eine Willenstätigkeit von beſonderer Art, um ſie etwa gegenüber der Begierde und dem ἑκούσιον ſcharf abzugrenzen. Auch ſcheint er in ihr noch nicht jene Willenstätigkeit zu erkennen, die ſpeziell für

[1]) Näheres hierüber M. Wittmann in der demnächſt erſcheinenden Schrift, Ariſtoteles und die Willensfreiheit. — [2]) S. oben S. 117 ff. — [3]) Phaedr. 249 b. Rep. X 618 b ff. — [4]) Rep. X 617 e. — [5]) Tim. 42 d. — [6]) Leg. X 896 d.

das ſittliche Handeln charakteriſtiſch iſt. Kurz, der Freiheitsgedanke iſt zwar bei Plato vorhanden; zum Gegenſtand einer eigenen Unterſuchung aber wird er erſt durch Ariſtoteles gemacht.

3. Die Tugend in ihrer Beziehung zum Gefühlsleben.

Ariſtoteles erkennt in der Tugend nicht bloß eine Beziehung zur Vernunft und zum freien Willen, ſondern auch zum Gefühlsleben. Noch einmal faßt er eine ſeeliſche Tätigkeit ins Auge, die an der Begründung der Tugend beteiligt iſt. Nicht bloß vernünftige Einſichten und freie Willensentſchlüſſe ſind gefordert; auch die Mitwirkung von Gefühlen und Affekten erſcheint dem griechiſchen Philoſophen als unentbehrlich. Wenigſtens die vollkommene Tugend kann er ſich nicht ohne dieſen Faktor denken. Der nackte Wille und der bloße Willensentſchluß mag im einzelnen Falle zur Auslöſung guter Handlungen durchaus genügen; allein der volle Begriff einer tugendhaften Lebenshaltung verwirklicht ſich auf ſolche Weiſe noch nicht. Dazu gehört vielmehr neben einzelnen Entſchlüſſen auch noch eine dauernde Geſinnung. Ariſtoteles betrachtet die Tugend nach wie vor als ἕξις, d. h. als eine bleibende Verfaſſung und Haltung der Perſönlichkeit. Dieſe Beſtimmung will nicht allein im Gegenſatz zum ſokratiſchen Intellektualismus ſtatt der bloßen Vernunft das vernünftige Weſen als Ganzes zum Träger der Tugend machen; gemeint iſt vielmehr auch, daß die Tugend das Merkmal des Feſten und Dauerhaften beſitzt, daß ſie eine bleibende Willens- und Lebensrichtung darſtellt. Die Tugend iſt nicht als ein augenblicklicher Wille zum Guten, ſondern als bleibende Willensrichtung gedacht. Mit einer ſolchen Willensrichtung aber geht, wie Ariſtoteles ausdrücklich hervorhebt, der reine oder nackte Wille von ſelbſt in den Affekt über. Im Begriff der Tugend als einer bleibenden Willensrichtung liegt es, daß der Menſch das Gute nicht bloß überhaupt tut, ſondern durch ein gewohnheitsmäßiges

Wollen und Empfinden, durch Gefühle und Affekte durch Luſt und Liebe dazu angetrieben wird.[1]) Tugendhaft iſt der Menſch erſt, wenn ihm die Ausübung des Guten zur Gewohnheit geworden und daher nicht mehr mit innerem Widerſtreben verbunden iſt. Der wahrhaft Tugendhafte tut das Gute gern, mit Luſt und Liebe. Erſt wer das Gute mit Freuden vollbringt, iſt im vollen Sinne tugendhaft. Erſt wer ſich der ſinnlichen Genüſſe nicht bloß enthält, ſondern an einem ſolchen Verhalten ſeine Freude hat, beſitzt die Tugend der σωφροσύνη: wer ſich jedoch ungern zu einem ſolchen Verhalten entſchließt, iſt noch nicht vollkommen frei von der Zügelloſigkeit. Erſt wer ſchwierige Lebenslagen mit freudiger Entſchloſſenheit oder doch wenigſtens ohne Unwillen überwindet, iſt mutig; wer es aber nur mit Widerwillen tut, iſt noch feige. In dieſem Sinne hat es die Tugend mit den Gefühlen der Luſt und Unluſt zu tun. . Luſt- und Unluſtgefühle ſollen ſich in den Dienſt der Tugend ſtellen und zu Beweggründen des ſittlichen Handelns werden. Tatſächlich tun wir nicht ſelten gerade der Luſt wegen das Böſe und unterlaſſen der Unluſt wegen das Gute.[2]) Luſt- und Unluſtgefühle ſind es, die den Menſchen zum Böſen verleiten, ſei es nun, daß ſie an und für ſich ſchon unſtatthaft ſind oder nur mit Rückſicht auf Zeit, Ort und ſonſtige Umſtände.[3]) Eben deshalb aber ſoll der Menſch, wie Plato will[4]), von Jugend auf angeleitet werden, ſich in der rechten Weiſe zu freuen und zu betrüben, Luſt und Unluſt auf die rechten Gegenſtände zu beziehen, eine Anleitung, die, wie Ariſtoteles zuſtimmend bemerkt, geradezu den Kern einer richtigen Erziehung bildet.[5]) Manche wollten die Tugend zu einem Zuſtand der Apathie oder Seelenruhe geſtalten,[6]) jedoch mit Unrecht; denn nicht eine Unterdrückung, ſondern nur eine Mäßigung und Regelung der Affekte kann die Aufgabe ſein.[7]) Ja, die Regelung der Luſt- und Unluſtge-

[1]) II 2, 1104 b 4. — [2]) II 2, 1104 b 9. — [3]) 1104 b 21. — [4]) Leg. II 653 b. Rep. III 401 e. — [5]) II 2, 1104 b 11. 1105 a 6. IV 2, 1121 a 3. X 1, 1172 a 20. Pol. VIII 5, 1339 a 24. — [6]) Burnet (84) vermutet, daß an Speuſipp zu denken iſt. — [7]) II 2, 1104 b 24.

fühle macht geradezu das Wesen der Tugend aus.[1]) Unsere ganze Lebenstätigkeit dreht sich mehr oder minder um Lust und Unlust;[2]) und deshalb kann die Untersuchung unmöglich daran vorbeigehen. Dazu kommt, daß nach Heraklit die Lust schwerer zu bezwingen ist als der Zorn[3]); allein gerade im Kampfe mit den Schwierigkeiten offenbart sich die Tugend, weshalb eine Erörterung der Tugend sich auf Lust und Unlust ausdehnen muß.[4])

Und so betont Aristoteles wieder und wieder, daß die Tugend auch eine Beziehung zu den Gefühlen einschließt. Den Ausschlag gibt zunächst jener Gesichtspunkt, der in der Tugend eine Gewohnheit oder fest eingewurzelte Lebenshaltung (ἕξις) erblicken läßt. Das sittlich gute Handeln soll, so liegt es im Begriff der Tugend, dem Menschen zur zweiten Natur werden und ohne Widerwillen vor sich gehen. Handelt der Mensch auf Grund einer Gewohnheit oder bleibenden Willensrichtung, so handelt er mit Lust und Liebe. Es bedarf keiner Überwindung innerer Widerstände mehr; gern und ohne Mühe schreitet der Mensch zur Tätigkeit. Mit andern Worten: eine bleibende Willensrichtung schließt von selbst eine Gefühlsrichtung ein. So faßt der griechische Philosoph die Tugend auf. Im einzelnen Falle mag das sittliche Verhalten bloß von einem nackten oder affektlosen Willen getragen sein; ist aber der Wille, wie es zum Begriff der Tugend gehört, dauernd auf das Gute eingestellt, so ist das sittliche Wollen und Handeln auch von entsprechenden Affekten begleitet. Insofern entdeckt Aristoteles in der Tugend die Beziehung zu Lust- und Unlustgefühlen.

Eine andere Betrachtungsweise geht nicht von der Tugend, sondern von den Gefühlen aus, indem sie in den Empfindungen der Lust und Unlust die wichtigsten und allgemeinsten Triebfedern des menschlichen Lebens erkennt.

[1]) 1104 b 27. 1105 a 12. Pol. VIII 5, 1340 a 15. — [2]) II 2, 1105 a 3 — [3]) Fr. 85 Diels, worauf zumeist verwiesen wird, sagt nur, daß es schwer ist, gegen den Zorn zu kämpfen. — [4]) II 2, 1105 a 7.

Um die Luſt iſt es dem Menſchen durchweg zu tun; und der Unluſt will er um jeden Preis entgehen. Dieſe Motive ſind es darum, die das menſchliche Leben ſteuern; und daraus erhellt ihre große Bedeutung für einen ſittlichen Lebenswandel. Dem Erzieher muß alles daranliegen, ſich jener Kräfte zu bemächtigen, die das Seelenleben beherrſchen. Plato und Ariſtoteles erkennen, daß es zu einem ſittlichen Lebenswandel nicht kommt, ohne daß dem Gefühlsleben eine entſprechende Richtung gegeben wird. Die Gefühle müſſen für das Gute gewonnen und ſo zu ſittlichen Motiven geſtaltet werden. Der ſittliche und erzieheriſche Wert des Gefühlslebens wird von den großen Denkern des Altertums bereits vollauf gewürdigt. Das ſittliche Leben muß zugleich von den Gefühlen getragen ſein, wenn es auf einer feſten Grundlage ruhen ſoll. An eine Ausrottung der Gefühle zu Gunſten der Sittlichkeit iſt nicht zu denken. Gangbar iſt nur ein Weg, der darauf abzielt, das Streben nach Luſt mit den ſittlichen Forderungen in Einklang zu bringen und ſo dem Guten dienſtbar zu machen. Das Bedürfnis nach Luſt und Freude iſt unausrottbar; die Harmonie mit den ſittlichen Vorſchriften iſt deshalb nur dadurch herzuſtellen, daß jenes Bedürfnis gerade durch eine ſittliche Lebenshaltung befriedigt wird, der Menſch ſeine Luſt und Freude eben am Guten ſucht. Erſt dann iſt die ſittliche Lebenshaltung ſichergeſtellt, wenn das Streben nach Luſt ſeine Gegenſtände nicht mehr außerhalb des Guten ſucht. Weil nun einmal die Luſtgefühle im Leben eine ausſchlaggebende Rolle ſpielen, kann das Gute ohne ihre Mitwirkung nicht zur Herrſchaft gelangen. Wenigſtens die bleibende und ſichere Ausübung des Guten iſt erſt gewährleiſtet, wenn Affekte und Gefühle dem Guten geneigt ſind. Nicht dies ſoll behauptet werden, daß der Affekt zu jeder einzelnen Handlung gehört; nein, im einzelnen Falle mag auch ein affektloſes Wollen die Einhaltung der ſittlichen Ordnung verbürgen. Allein Ariſtoteles will das ſittliche Verhalten als Tugend, d. h. als bleibende und gewohnheitsmäßige Handlungsweiſe kennzeichnen; und dazu gehört

die Mitwirkung von Gefühlen und Affekten. In diesem Sinne wurzelt die Tugend in Lust- und Unlustgefühlen.

Die Beziehung zwischen Tugend und Gefühlen ergibt sich also von einem zweifachen Gesichtspunkte aus, sowohl aus der Natur der Tugend wie aus der Natur der Gefühle. Die Tugend schließt als dauernde Willensrichtung ihrem Wesen nach die Beziehung zu den Gefühlen ein; und die Gefühle weisen auf die Tugend hin, sofern sie dazu bestimmt sind, durch sittliche Normen geregelt zu werden und so Motive des sittlichen Handelns abzugeben. Einmal werden die Gefühle als ein Bestandteil, das andere Mal als eine Bedingung oder als Anknüpfungspunkt tugendhafter Lebensführung gedacht. So bietet die Lust, wenn sie in ihrem Verhältnis zur Tugend betrachtet wird, zwei verschiedene Seiten dar. Bald ist sie mehr als Affekt, bald mehr als Gefühl gedacht, je nachdem die Betrachtung von der Tugend oder von der Lust selber ausgeht. Bald ist gemeint, daß der Tugendhafte das Gute nicht bloß auf Grund eines nackten Willensentschlusses, sondern mit Lust und Liebe tut, bald, daß er in der Ausübung des Guten seine Lust und seine Freude sucht; bald erscheint die Lust mehr als eine Tätigkeit, und zwar als ein Begehren, eine Begierde oder ein Verlangen, bald als begehrtes Objekt oder Ziel, bald als Anfang, bald als Abschluß der Handlung. Beides bezeichnet der Sprachgebrauch als Lust, sowohl das Begehren oder die Begierde als auch das begehrte Objekt. Dies deshalb, weil es sich um zwei verschiedene Seiten der nämlichen Sache handelt. Nur eine Tätigkeit, die mit Lust und Liebe ausgeübt wird, ist mit Gefühlen der Freude und Befriedigung verknüpft; und umgekehrt, nur da, wo der Mensch seine Lust und seine Befriedigung findet, handelt er mit Lust und Liebe[1]). Affekte weisen auf Gefühle hin, und Gefühle weisen auf Affekte zurück; beide bedingen sich gegenseitig. Die Begierde zielt auf Befriedigung ab, und die Befriedigung hat die Begierde zur Voraussetzung. Modern ausgedrückt, Spannung und Lösung weisen aufeinander hin. Begreiflich

[1]) Vgl. VIII 3, 1156 a 32.

daher, daß beide Vorſtellungen ineinander übergehen und einander ablöſen, und daß Ariſtoteles an der Luſt bald die eine, bald die andere Seite hervorkehrt.

Doch erſcheint die eine von beiden Betrachtungsweiſen als die vorherrſchende, jene nämlich, die in der Luſt mehr das begehrte Objekt oder Ziel, weniger das Begehren erblickt. Sie ſpricht ſich aus, wenn Ariſtoteles zwiſchen Affekt und Luſt einen Unterſchied macht, beide einander wie Grund und Folge gegenüberſtellt[1]). Hiermit harmoniert, daß Affekt und Luſt auch in der Ausdrucksweiſe durchweg auseinandertreten (πάθος-ἡδονή), wie denn auch unter den Affekten zwar die χαρά, aber nicht die ἡδονή aufgeführt wird.[2]) Dazu kommt, daß die Tugend zum Affekt in anderer Weiſe in Beziehung gebracht wird wie zur Luſt. Eine regelnde Tätigkeit allerdings fällt der Tugend da wie dort zu; im übrigen aber iſt das Verhältnis nicht in beiden Fällen das nämliche. Erweiſt ſich die Tugend gegenüber Affekten wie gegenüber Handlungen als Einhaltung der rechten Mitte[3]), ſo hat ſie gegenüber den Luſtgefühlen die Aufgabe, ſie auf den rechten Gegenſtand hinzulenken. Übernimmt ſie dort eine mehr formale, ſo hier eine materiale Funktion. Soll die Lebenstätigkeit dort die rechte Richtung, ſo hier den rechten Inhalt bekommen. Im Gegenſatz zum Affekt läßt daher die Luſt als Befriedigung kein Übermaß zu.[4]) Zuletzt ſei noch darauf hingewieſen, daß allem Anſcheine nach auch der allgemeine Sprachgebrauch der Griechen in der Luſt mehr das begehrte Objekt als das Begehren oder den Affekt erblickt. Pflegten doch die Ethiker ſeit geraumer Zeit die Frage zu erörtern, ob die Luſt nicht das höchſte Gut oder die Glückſeligkeit, alſo das letzte Objekt alles menſchlichen Strebens ſei.

Trotzdem, obſchon das Beſtreben, Luſt und Affekt zu unterſcheiden, ſich mehrfach den beſtimmteſten Ausdruck verſchafft, ſcheint an anderen Stellen jeder Unterſchied verwiſcht zu werden. Dies vor allem, wenn die Luſt aus-

[1]) II 2, 1104 b 4. 14. 35. 4, 1105 b 23. — [2]) 1105 b 21. — [3]) II 5, 1106 b 16. 6, 1107 a 4. — [4]) VII 15, 1154 b 15.

nahmsweiſe geradezu als Affekt (πάθος) bezeichnet wird.[1]) Nicht ſelten ſodann iſt die Luſt gleichbedeutend mit Begierde.[2]) Ferner wird der Gedanke der rechten Mitte immerhin auch auf die Luſt ausgedehnt, die Tugend nicht bloß gegenüber Affekt und Handlung, ſondern auch gegenüber der Luſt als Einhaltung der rechten Mitte dargeſtellt.[3]) Einerſeits weiſt demnach der Luſtbegriff, wie er ſich mit der Tugend verbindet, zwei verſchiedene Seiten auf, ſofern er bald den Affekt, bald das Gefühl, bald mehr das Begehren oder die Begierde, bald mehr das begehrte Objekt bezeichnet; anderſeits ſcheint die letztere Auffaſſung ein gewiſſes Übergewicht zu behaupten. Zwar gibt Ariſtoteles unverkennbar dem Gedanken Ausdruck, daß es zum Weſen der Tugend gehört, das Gute mit Luſt und Liebe zu tun; aber beinahe noch mehr ſcheint ihm der Gedanke in der Form vorzuſchweben, daß das allgemeine und angeborne Streben nach Luſt und Glückſeligkeit durch die Tugend geregelt und befriedigt werden ſoll, daß der Menſch in der Betätigung der Tugend ſeine Freude und ſeine Seligkeit ſuchen ſoll.

In jedem Fall gewinnt das ſittliche Leben durch die Verbindung mit der Luſt jenen eudämoniſtiſchen Anſtrich, der für die griechiſche Denkweiſe auch ſonſt charakteriſtiſch iſt. Zwei Arten von Beweggründen führt Ariſtoteles in das ſittliche Handeln ein, ſolche, die mit dem ſittlich Guten unmittelbar gegeben ſind, und ſolche, die durch den Umſtand bedingt ſind, daß ſich mit ſittlicher Lebenshaltung mehr oder minder Gefühle der Luſt und Befriedigung verbinden. Während Kant vom ſittlichen Handeln als ſolchem das Streben nach Glückſeligkeit unbedingt fernhalten will, iſt es dem griechiſchen Philoſophen ein Bedürfnis, beide miteinander zu verſchmelzen. Der Tugendhafte wird nicht bloß durch das Gute als ſolches, ſondern auch durch die Freude am Guten beſtimmt. Der Umſtand, daß das Leben überhaupt von Luſt- und Unluſtgefühlen getragen wird, ſoll

[1]) II 2, 1105 a 3. — [2]) III 13, 1117 b 25 ff. VII 7, 1149 b 25. — [3]) II 6, 1147 b 25. 1148 a 7. 7, 1150 a 16. Vgl. II 5, 1106 b 18. 7, 1107 b 4.

dem ſittlichen Handeln zugute kommen. Die Tugend knüpft an das allgemeine Streben nach Glückſeligkeit an, um ihm die Richtung zum ſittlich Guten zu geben. Für die Tugend iſt es darum weſenhaft, den Menſchen nicht bloß in den Zuſtand der Vollendung zu ſetzen, ſondern zugleich den angebornen Glückſeligkeitsdrang zu befriedigen. So gelangt Ariſtoteles zu einem Tugendbegriff, der zwar keineswegs einen eigentlichen oder bloßen Eudämonismus darſtellt, die eudämoniſtiſche Färbung aber auf das deutlichſte zur Schau trägt. Ariſtoteles bleibt hier jener Denkweiſe treu, die er im erſten Abſchnitt ſeiner Ethik, in den einleitenden Ausführungen über das Weſen der Glückſeligkeit, zum Ausdruck brachte. Das letzte Ziel oder höchſte Gut wird zwar als Glückſeligkeit bezeichnet, iſt aber nicht als bloße Beſeligung, ſondern als beſeligende Tugend gedacht. Die Tugend iſt in den Mittelpunkt der Sache gerückt, macht aber nicht für ſich allein, ſondern erſt in Verbindung mit ihrer beſeligenden Kraft das höchſte Gut aus. Dieſes Moment, die beſeligende Kraft, wird auch jetzt mit dem Begriff der Tugend in engſte Verbindung gebracht. Waren die Gefühle der Luſt und Freude zuvor als Beſtandteile der Glückſeligkeit gedacht, ſo kommen ſie jetzt als Motive des ſittlichen Handelns in Frage. So wichtig aber auch dem Philoſophen dieſe Gefühle erſcheinen, ſo weit iſt er davon entfernt, ſie als die einzigen oder auch nur primären Beweggründe des ſittlichen Handelns zu betrachten; vielmehr ſieht er in ihnen im Vergleich mit jenen Motiven, die in der Natur des Guten als ſolchen begründet ſind, nur untergeordnete Motive. Die Luſtgefühle bezeichnen nicht etwa den höheren Zweck, dem ſich das ſittliche Handeln dienſtbar zu machen hätte, wohl aber ein Hindernis, das zu Gunſten einer tugendhaften Lebensführung aus dem Wege zu räumen iſt. Weil der Menſch von Natur aus dazu neigt, ſich von einem Bedürfnis nach Luſt und Freude beſtimmen zu laſſen, ſo iſt die dauernde Ausübung des Guten nicht geſichert, ſolange jenes Bedürfnis nicht mit ſittlichen Vorſchriften in Übereinſtimmung gebracht iſt. Nicht darauf iſt es abgeſehen, das ſittliche

Handeln einem allgemeinen Luſtbedürfnis unterzuordnen; vielmehr gilt es, das Luſtbedürfnis den ſittlichen Vorſchriften unterzuordnen. Der an ſich blinde Drang ſoll ſittlich geregelt und ſo dem ſittlichen Lebenszweck dienſtbar gemacht werden. Mit einem Eudämonismus hat eine ſolche Denkrichtung nichts zu tun, wohl aber entſpringt ſie jener harmoniſchen, in Griechenland verbreiteten Lebensanſchauung, die alle ſeeliſchen Regungen auf ein gemeinsames Ziel hinlenken und auf einen einheitlichen Ton ſtimmen will. Der Tugendhafte, ſo lehrt Ariſtoteles, lebt mit ſich ſelbſt in Harmonie und ſtrebt mit allen Betätigungen ſeiner Seele nach dem nämlichen Ziele.[1]) Leitendes Prinzip und erſtes Motiv des tugendhaften Handelns iſt das Vernunftgebot oder das Seinſollende. Dem Vernunftgebot aber ſoll ſich alles unterwerfen, was die Menſchennatur an irrationellen Regungen einſchließt; nicht bloß mit dem nackten Willen, ſondern auch mit ſeinem Fühlen ſoll der Menſch auf das Gute eingehen. Nicht die Gefühle an ſich ſollen dem Leben die Richtung geben, wohl aber ſoll ſich der Menſch der von Vernunft und Geſetz vorgeſchriebenen Lebensrichtung auch mit ſeinen Gefühlen einordnen. Der Menſch ſoll das Gute nicht bloß tun, ſondern an einem ſolchen Handeln ſeine Freude haben. Erſt wer das Gute mit Freuden tut, iſt wirklich tugendhaft.[2])

[1]) IX 4, 1166 a 13. — [2]) I 9, 1099 a 17. – Von dieſem Geſichtspunkte aus hat bereits Löning (93[1]) Zellers (Philoſophie der Griechen. II 2. 3. A. 628) Darſtellung mit Recht beanſtandet. Es trifft in der Tat keineswegs zu, daß Ariſtoteles die Beweggründe des ſittlichen Handelns auf die Luſt zurückführen und behaupten will, daß das Gute auf den Willen nur durch das Gefühl einwirke, dadurch nämlich, daß es als etwas Begehrenswertes oder Luſtbringendes erſcheint. Mit Recht ſtellt L. dieſer Darſtellung gegenüber feſt, daß nach Ariſtoteles das Gute vor allem ſeiner ſelbſt wegen begehrt wird (S. oben S. 39. Vgl. auch S. 154), ganz abgeſehen davon, daß es Luſt gewährt. Durch die Luſt wird die motivierende Kraft des Guten nicht erſt begründet, ſondern nur geſteigert. Zellers Annahme, daß das Gute den Willen nur mittels der Luſt bewegt, wird zudem durch den Begriff der ariſtoteliſchen ἐγκράτεια widerlegt. S. unten S. 156 ff. Auch ſcheint Z. zu überſehen, daß Ariſtoteles mit der Bemerkung, wornach wir mehr oder minder die Luſt zur Richtſchnur unſeres Handelns machen (II 2, 1105 a 2), keineswegs das ſittliche Leben charakteriſieren will,

Als Ausfluß einer harmoniſchen Lebensanſchauung nimmt der ariſtoteliſche Tugendbegriff von ſelbſt auch eine äſthetiſche Färbung an. Das Beſtreben, Pflicht und Gefühle miteinander auszuſöhnen, verleiht dem ſittlichen Handeln nicht bloß einen eudämoniſtiſchen, ſondern auch einen äſthetiſchen Anſtrich. Wieder tritt der Tugendbegriff Kants zu dem des Ariſtoteles in ſcharfen Gegenſatz. Statt Pflicht und Neigung in ein Verhältnis der Harmonie zu bringen, glaubt der deutſche Denker, beide einander ſchroff gegenüberſtellen zu ſollen. Gehört nach Ariſtoteles zur Vollendung der Tugend auch die Freude am Guten, ſo fürchtet Kant durch eine ſolche Verbindung die Reinheit der ſittlichen Geſinnung zu gefährden. Will der Grieche, daß der Menſch zur Ausübung des Guten nicht bloß durch das Pflichtgefühl angetrieben wird, ſondern darin zugleich ſeine Freude und ſeine Seligkeit ſucht, ſo fordert der deutſche Denker, daß nur das Pflichtgefühl Beweggrund ſei. Erkennt Ariſtoteles in der Harmonie von Pflicht und Neigung den Höhepunkt ſittlicher Geſinnung, ſo will Kant in der Vermengung beider Motive den Grundfehler der eudämoniſtiſchen Ethik ſeines Zeitalters entdecken, während anderſeits Schiller ſich vom Rigorismus Kants abwendet, um mit ſeiner Verſchmelzung von Anmut und Würde und dem Begriff der „ſchönen Seele“ eine Auffaſſung zu entwickeln, die der griechiſchen καλοκἀγαθία nahe verwandt iſt. Und doch, ſoweit auch die beiden Philoſophen gerade an dieſem Punkte von einander abſtehen, ſo entwickelt Ariſtoteles doch von hier aus eine Gedankenreihe, die in die Nähe Kants führt.

Mit dem Ergebnis, daß die Tugend Willens- und zugleich Gefühlsrichtung iſt, eine bleibende Art des Wollens

ſondern das wirkliche Leben, das Leben, wie es tatſächlich mehr oder weniger geartet iſt, nicht, wie es ſein ſoll. Tatſächlich iſt, ſo will Ariſtoteles ſagen, das Verlangen nach Luſt mehr oder weniger die treibende Kraft des Handelns; das Sittengeſetz aber verlangt eine höhere Norm. – Völlig verkannt und verwirrt iſt der ariſtoteliſche Gedanke bei J. H. v. Kirchmann, Des Ariſtoteles Nikomachiſche Ethik. Überſetzt und erläutert. Leipzig 1876. XVIII ff. Erläuterungen zur Nikomachiſchen Ethik des Ariſtoteles. Leipzig 1876. 197.

und Fühlens darſtellt, hat ſich Ariſtoteles vom intellektualiſtiſchen Tugendbegriff des Sokrates abermals um einen Schritt weiter entfernt. Der Gedanke, daß die Tugend nicht bloß Wiſſen oder Einſicht, ſondern Charaktereigenſchaft und Haltung der Perſönlichkeit (ἕξις) iſt, hat mehr und mehr einen volleren und beſtimmteren Inhalt bekommen. Weit entfernt, bloß ein Werk der Vernunft zu ſein, iſt nunmehr die Tugend zugleich vom freien Willen und auch vom Gefühlsleben getragen. Von ſelbſt hat damit auch der Gedanke, daß die Tugend nicht durch Belehrung, ſondern durch Übung und Gewöhnung entſteht, eine ſtärkere Grundlage erhalten. Eine Tugend, die in einer bleibenden Willens- und Gefühlsrichtung beſteht, kann in der Tat nur durch Übung und Gewöhnung zuſtande kommen. Dieſer Erkenntnis nun, daß die Tugend eine Charaktereigenſchaft iſt, eine feſte Willens- und Gefühlsrichtung darſtellt und deshalb nur aus andauernder Übung hervorgehen kann, gliedert ſich auch folgende Erwägung ein.

Gegen die bisherigen Abmachungen erhebt ſich inſofern eine Schwierigkeit, als die Tugend einerſeits das Ergebnis der Übung, d. h. eines fortgeſetzten tugendhaften Handelns iſt, andererſeits ein ſolches Handeln die Tugend zur Vorausſetzung zu haben ſcheint.[1]) Dieſe Schwierigkeit gibt dem Philoſophen Anlaß, in Übereinſtimmung mit obigen Ausführungen das Weſen der Tugend noch vollſtändiger zu kennzeichnen.

Bis zu einem gewiſſen Grade verhält es ſich in dieſer Beziehung mit der Tugend nicht anders als mit künſtleriſchen und techniſchen Fertigkeiten. Auch ein Muſiker wird einer nur durch Übung; und doch ſetzt das richtige Muſizieren die muſikaliſche Gewandtheit ſchon voraus. Im übrigen aber liegt der Fall mit der Tugend doch anders. Während Schöpfungen der Kunſt ihren Wert in ſich ſelber tragen, ſo daß es genügt, daß ſie überhaupt zur Ausführung gelangen, kommt es bei den Werken der Tugend nicht bloß auf die Beſchaffenheit der Handlung, ſondern auch auf den Han-

[1]) II 2, 1105 a 17 ff.

delnden an. Vor allem muß nämlich das Gute mit Wiſſen vollzogen werden; dann muß es mit Vorſatz, auf Grund freier Entſchließung geſchehen; ferner muß es ſeiner ſelbſtwillen getan werden; und endlich muß es auf die Dauer und mit unerſchütterlicher Feſtigkeit ergriffen werden. Zur Ausübung der Künſte wird von dieſen Bedingungen nur das Wiſſen erfordert. Für die Ausübung der Tugend jedoch hat das Wiſſen für ſich allein wenig oder nichts zu bedeuten; wohl aber kommt auf die übrigen Momente, die durch anhaltende Übung bedingt ſind, geradezu alles an. Als tugendhaft werden Handlungen nur dann bezeichnet, wenn ſie ſo vollbracht werden, wie ſie der Tugendhafte vollbringt. Tugendhaft iſt aber nicht ſchon, wer gute Handlungen irgendwie vollbringt, ſondern nur, wer ſie ſo vollbringt, wie es eben der Tugendhafte tut. In der Übung wurde deshalb mit Recht der Weg zur Tugend erkannt.

Von dem Verhältnis zwiſchen Tugend und Gefühl iſt hier allerdings nicht unmittelbar die Rede. Unmittelbar iſt es dem Philoſophen um die Feſtſtellung zu tun, daß das ſittliche Handeln ſeinen Wert nicht dem äußeren Sachverhalt, ſondern inneren Vorausſetzungen verdankt, daß es hier nicht auf das Wiſſen, ſondern auf die Geſinnung ankommt. Nicht die äußere Beſchaffenheit einer Handlung gibt den Ausſchlag; ſittlich gut handelt vielmehr der Menſch nur, wenn der Wille auf das Gute gerichtet iſt und das Gute ſeiner ſelbſt wegen gewählt wird. Nur aus tugendhafter Geſinnung oder aus gutem Willen gehen gute Handlungen hervor. Der Gedanke der ſittlichen Geſinnung oder des guten Willens gelangt zu einem unzweideutigen Ausdruck; und das iſt der Punkt, wo ſich die ariſtoteliſche Ausführung mit Kant berührt. Daneben aber wird an der Tugend neuerdings das Merkmal des Gewohnheitsmäßigen, Bleibenden, Habituellen und hiemit der Gedanke der Willens- und Gefühlsrichtung hervorgehoben. Gegen Sokrates richtet ſich die eine wie die andere Seite der ariſtoteliſchen Darlegung; denn Sokrates hat an der Tugend ſowohl das Merkmal der Geſinnung wie den Umſtand überſehen, daß die Tugend das Ergebnis

der Übung ist. Ein bloßes Wissen mag zur Ausübung einer Berufstätigkeit genügen, aber keineswegs zu einem sittlichen Lebenswandel. Mag das Wissen alle möglichen Arten der Tüchtigkeit begründen, die sittliche Tüchtigkeit setzt mehr voraus. Über diesen Unterschied hat sich der von den Sophisten begründete, dann von Sokrates mit so zäher Ausdauer verfochtene Intellektualismus hinweggetäuscht. Aber auch Plato bleibt zunächst in dieser Täuschung befangen, wenn er im kleinen Hippias die Anschauung vertritt, daß allenthalben derjenige der Tüchtigere ist, der das bessere Wissen besitzt, und wenn er den daraus erwachsenden Schwierigkeiten, insbesondere der Konsequenz, daß dann der freiwillig oder wissentlich Fehlende besser ist, als der unfreiwillig Fehlende, ratlos gegenüberzustehen scheint.[1]) Erst Aristoteles weiß den Irrtum zu verbessern, und zwar mit der Feststellung, daß es im sittlichen Leben nicht auf das Wissen, sondern auf die Gesinnung ankommt. Jetzt ist

[1]) Hipp. min. 371 e ff. Vgl. Mem. IV 2, 20. – Die Auslegung hat den Zusammenhang mit der intellektualistischen Denkweise bis in die neueste Zeit allzu wenig beachtet und deshalb dem Dialog keinen wirklich befriedigenden Sinn abzugewinnen vermocht. Daß Sokrates mit dem dialektisch weniger gewandten Sophisten einfach sein Spiel treibt (M. Pohlenz, Aus Platons Werdezeit. Berlin 1913. 59 ff. Vgl. C. Ritter, Platon. I. München 1910. 301 ff. Th. Gomperz, a. a. O. II. 237 ff. Apelt, Platonische Aufsätze. Berlin 1912. 203 f.), scheint nicht zuzutreffen. Der Satz, daß der freiwillig Fehlende besser ist als der unfreiwillig Fehlende, ist kein Trugschluß, der von Sokrates erfunden zu werden brauchte, sondern eine unabweisbare Konsequenz des von der Sophistik und von Sokrates gelehrten Intellektualismus. Wenn es wahr ist, daß auf allen Gebieten nur das Wissen die Tüchtigkeit ausmacht, und wenn dem, wie ebenfalls gelehrt wird, auch im Bereich der Sittlichkeit so ist, dann ist wirklich überall der freiwillig oder wissentlich Fehlende tüchtiger als der unfreiwillig Fehlende. Vgl. Wildauer I 44 f. Sokrates treibt also nicht ein dialektisches Spiel, sondern berührt eine Schwierigkeit, die mit einem anerkannten Lehrsatz unzertrennlich verknüpft ist. Zu beachten ist hiebei, daß der Ausdruck ἑκών jene Bedeutung hat, die er im Zusammenhang mit dem sokratischen Intellektualismus ausschließlich haben kann (S. oben S. 115 ff.), also nicht eine freie Entschließung, sondern soviel wie wissentlich bedeutet. Die andere Bedeutung will nur hereinspielen, soweit der Verfasser zugibt, daß ein freiwilliges Unrecht überhaupt möglich ist.

die Eigenart des Sittlichen gegenüber anderen Lebensgebieten gewahrt. Ein durch Generationen hindurchgehender Irrtum ist überwunden. Im Gegensatz zu jenem Intellektualismus ist jetzt die Tugend nicht bloß als freie Willenstat, als befestigte Willens- und Gefühlsrichtung, sondern auch als Gesinnung erkannt. Der Kampf gegen den intellektualistischen Tugendbegriff hat wieder ein neues Stadium durchschritten.

Um das Verhältnis zwischen Tugend und Gefühl dreht sich auch die Lehre von der ἐγκράτεια. Daß zur Tugend auch eine entsprechende Haltung des Gefühlslebens gehört, führt Aristoteles jetzt an einem bestimmten Beispiel aus, nämlich an dem Unterschied zwischen ἐγκράτεια und σωφροσύνη. Auch die ἐγκράτεια hat es mit Gefühlen der Freude und des Schmerzes zu tun[1]), und zwar mit den nämlichen wie die σωφροσύνη[2]). Es sind Gefühle, Regungen, die dem Geschmacks- und dem Tastsinn angehören und, wenn sie ungeregelt sind, eine Unmäßigkeit im Essen und Trinken und in geschlechtlichen Genüssen bedeuten. Und das Wesen der Tugend wird abermals darin erkannt, daß diese Gefühle geordnet, auf das Gute bezogen und in Übereinstimmung mit sittlichen Vorschriften gebracht werden. Dieses Verhältnis nun, die Regelung der Gefühle durch die Tugend, läßt verschiedene Grade zu, wie Aristoteles eben an der ἐγκράτεια zeigen will. Die ἐγκράτεια stellt nämlich nur einen unvollkommenen Grad dieser Regelung dar, bedeutet zwar eine Beherrschung oder Unterwerfung jener Gefühle durch eine tugendhafte Gesinnung, nicht aber auch schon eine innere Übereinstimmung der Gefühle mit der tugendhaften Gesinnung. Der sittlich gute Wille behauptet sich zwar und läßt sich durch entgegenstehende Gefühlsregungen von seiner Haltung nicht abbringen, weiß sie vielmehr niederzuhalten und in diesem Sinne mit der Tugend in Einklang zu bringen. Die ἐγκράτεια kennzeichnet sich daher als eine Art Selbstbeherrschung oder

[1]) VII 6, 1147 b 21. 7, 1149 b 25. 8, 1150 a 13. — [2]) VII 6, 1148 a 15. b 12. 7, 1149 a 21.

Enthaltſamkeit, als die Kraft, dem Guten auch im Kampfe mit Aufwallung und Leidenſchaft treu zu bleiben; und ſie unterſcheidet ſich von der σωφροσύνη dadurch, daß bei dieſer jeder ernſtliche Kampf mit unſittlichen Regungen aufgehört hat. Das Gute muß im letzteren Falle nicht mehr den Leidenſchaften oder Begierden abgerungen werden, ſondern vollzieht ſich ohne inneren Widerſtand. Zur Ausübung des Guten bedarf es keiner Selbſtüberwindung mehr; der Menſch tut das Gute mit Luſt und Liebe. Sinnliche Begierden brauchen nicht mehr von Fall zu Fall beſiegt zu werden, ſondern ſind ein für allemal beſiegt; es braucht keinen eigentlichen Kampf mehr, da alle Regungen, die der Vernunft widerſtreiten, auf die Dauer unterdrückt ſind[1]). Erſt ein ſolches Verhalten, wie es der σωφροσύνη entſpricht, verwirklicht den vollen Tugendbegriff, während die ἐγκράτεια nur die Vorſtufe zur vollendeten Tugend darſtellt[2]). Wieder zeigt ſich, daß nach ariſtoteliſcher Anſchauung nicht ſchon der bloße Wille, der feſte Entſchluß, das Gute zu tun, zur Begründung der eigentlichen und vollkommenen Tugend genügt, ſondern daß hiezu auch eine entſprechende Gefühlsverfaſſung gehört. Zur vollkommenen Tugend iſt gefordert, daß der Menſch nicht bloß mit dem Willen, ſondern auch mit dem Affekt auf das Gute eingeht. Dem wirklich Tugendhaften iſt das Gute nicht bloß Willens-, ſondern auch Herzensſache. Er fühlt mit dem Guten und wird durch ſeine Neigung zu ihm hingezogen.

Die Spitze gegen Sokrates iſt auch an dieſen Ausführungen kaum zu verkennen. Offenbar knüpft Ariſtoteles an eine ſokratiſch-zyniſche Auffaſſung an, wenn er den Begriff der ἐγκράτεια entwickelt und darin eine Selbſtbeherrſchung und Selbſtüberwindung erblickt, die ſich im Kampfe gegen Begierden und Lüſte betätigt. Gerade in einer ſolchen Selbſtbeherrſchung, in der Herrſchaft über die niederen Triebe, hat ja Sokrates die Grundlage aller Tugend erkannt.[3]) Die Tugend erſcheint ihm als die Kraft, die niederen Gelüſte

[1]) VII 3, 1146 a 9. 11, 1152 a. — [2]) IV 15, 1128 b 33. — [3]) Mem. I 5, 4.

jeder Art zu zügeln. Der Gegenſatz zur Luſt und Weichlichkeit (τρυφή) iſt dieſer Tugend weſenhaft, und beſonders die Cyniker gehen ſo weit, den Wert der Tugend gerade in den Schwierigkeiten (πόνος) zu ſehen, die zu überwinden ſind.[1]) Ariſtoteles dagegen hat einen weicheren und milderen Tugendbegriff. Die Selbſtbeherrſchung, der ſiegreiche Kampf gegen die niedern Triebe, gilt allerdings auch ihm als eine unentbehrliche Vorausſetzung der Tugend, da auf andere Weiſe die Vernunft nicht zur Herrſchaft gelangen kann; hiemit verbindet jedoch Ariſtoteles die Anſchauung, daß ſich die Tugend in einer ſolchen Selbſtbeherrſchung nicht vollendet. Die ἐγκράτεια iſt nur ein Durchgangsſtadium, nicht ſchon der Gipfelpunkt der Tugend. Im Stadium des Kampfes darf das Streben nach Tugend nicht Halt machen, ſondern muß ſich zu einer Harmonie zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit hindurcharbeiten. Zur Vollendung der Tugend gehört, daß ſich das Gute nicht mehr im Kampfe durchzuſetzen braucht, ſondern ohne innere Schwierigkeit zur Geltung kommt. Beſitzt die ſokratiſche Tugend den Charakter des ſiegreichen Kampfes, ſo die ariſtoteliſche den der ſeeliſchen Harmonie. Begnügt ſich Sokrates, die ſittliche Kraft oder den guten Willen in dem Maße zu ſtärken, daß der Sieg über die niederen Regungen geſichert iſt, ſo will Ariſtoteles, daß es eines Kampfes nicht mehr bedarf. Kurz, die ariſtoteliſche Tugend iſt nicht bloß ſiegreicher Kampf, ſondern endgültiger Sieg, nicht bloß ſittliche Kraft und feſter Wille, ſondern zugleich entſprechende Gefühlsverfaſſung, nicht bloß Selbſtbeherrſchung, ſondern voller Einklang aller ſeeliſchen Regungen mit den Geboten der Vernunft. Das Herbe des ſokratiſch-zyniſchen Tugendideals iſt einer äſthetiſch gefärbten Betrachtungsweiſe gewichen. Die ariſtoteliſche Tugend verwirklicht den Gedanken der καλοκἀγαθία, der Verſchmelzung von Tugend und Anmut. Jeder ſeeliſche Zwieſpalt, jeder Gegenſatz zwiſchen Leben und Sittlichkeit, zwiſchen Neigung und Pflicht, ſoll ausgeglichen werden; das Sittliche iſt zwar ſeinem unmittelbaren Weſen nach und in

[1]) H. Maier, Sokrates. Tübingen 1913. 66.

erſter Linie, aber doch nicht ausſchließlich das Seinſollende, ſondern zugleich das Begehrte und Angenehme. Dem Tugendhaften iſt die Ausübung des Guten zur zweiten Natur geworden. Und je mehr Ariſtoteles die Tugend als einen Zuſtand ſeeliſcher Harmonie auffaßt, deſto lebhafter muß er das Laſter als eine innere Zerriſſenheit empfinden, als einen Aufruhr des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als einen Zuſtand, wobei es den Menſchen zu gleicher Zeit dahin und dorthin zieht.[1])

So wird von Ariſtoteles an der Tugend das Merkmal der bleibenden Charaktereigenſchaft und der befeſtigten Lebenshaltung (ἕξις, ἦθος) immer noch vollſtändiger und allſeitiger herausgearbeitet. Sokrates ſcheint darauf zu verzichten, einen dauernden Einklang zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit herſtellen zu wollen. Vernunft und Begierde treten immer wieder zu einander in Gegenſatz, und das Wiſſen muß gegenüber der Luſt immer wieder ſeine ſiegreiche Kraft offenbaren. Die Vernunft kann nicht auf das Entgegenkommen und die Unterwürfigkeit der irrationellen Regungen rechnen, ſondern nur auf die eigene Stärke vertrauen. Das tugendhafte Verhalten iſt nicht der Ausfluß einer harmoniſchen Seelenverfaſſung, ſondern der überlegenen Kraft des Wiſſens und der Vernunft.[2]) Und wie die Tugend in einer Art Selbſtbeherrſchung beſteht,[3]) ſo das Laſter in einem Mangel an Selbſtbeherrſchung.[4]) Ariſtoteles findet nun, daß dieſe Auffaſſung den Begriff des Laſters ebenſowenig erſchöpft, wie den der Tugend. Wie die ἐγκράτεια hinter der vollendeten Tugend zurückbleibt, ſo die ἀκρασία hinter dem wirklichen Laſter. Das eigentliche Laſter (κακία) iſt nach Ariſtoteles etwas anderes als ein bloßer Mangel an Selbſtbeherrſchung (ἀκρασία). Das Verhältnis bildet genau die Kehrſeite zu dem zwiſchen vollendeter Tugend und Selbſtbeherrſchung (ἐγκράτεια). Wie die eigentliche Tugend in einer bleibenden Geſinnung und feſten Charaktereigenſchaft beſteht, ſo auch das eigentliche Laſter.

[1]) IX 4, 1166 b 19. — [2]) S. oben S. 44 ff. — [3]) ἐγκράτεια = κρείττω εἶναι ἑαυτοῦ. Prot. 358 c. — [4]) ἀκρασία = ἥττω εἶναι ἑαυτοῦ. Prot. 359 c.

Ein Mangel an Selbſtbeherrſchung aber, d. h. eine vorübergehende Nachgiebigkeit gegen unſittliche Gelüſte iſt nicht ſchon ein Zeichen einer laſterhaften Geſinnung. Während Sokrates die ἀκρασία als das Weſen aller Unſittlichkeit betrachtet, erkennt Ariſtoteles in ihr nur eine augenblickliche Schwäche, die von einem verdorbenen oder laſterhaften Willen noch weit entfernt iſt. Nicht ſchon ein einzelner Fall von Unenthaltſamkeit, ſondern erſt der dauernde Wille zum Böſen bedeutet ein Laſter. Nicht in einem bloßen Mangel an Selbſtbeherrſchung, ſondern in einer zügelloſen Hingebung an die niederen Gelüſte (ἀκόλαστα) beſteht das Laſter. Von einer vorübergehenden Schwäche muß der Fall unterſchieden werden, wo ſich der Menſch mit ſeinem Wollen und Fühlen auf die Dauer dem Böſen ergeben hat. Der Laſterhafte handelt nicht unter dem Einfluß einer augenblicklichen Anwandlung, ſondern einer bleibenden Geſinnung; er handelt nicht gegen ſeine Grundſätze, ſondern bleibt ſeiner Geſinnung treu.[1]) Laſter und Unenthaltſamkeit verhalten ſich daher wie Schwindſucht und epileptiſche Anfälle.[2]) Auch gleicht der Laſterhafte einer Stadt, die lauter ſchlechte Geſetze gibt und durchführt, der Unenthaltſame jedoch einer Stadt, die nur gute Geſetze gibt, ſie aber nicht durchführt.[3]) Und wie der Dichter Demodokus von den Mileſiern ſagt, daß ſie zwar keine Toren ſind, aber töricht handeln, ſo ſind auch die Unenthaltſamen nicht ſchlecht, nur ihr Verhalten iſt ſchlecht.[4]) Während der Unenthaltſame ſtets der Reue zugänglich iſt, empfindet der Laſterhafte keine Reue über ſein Verhalten, beharrt vielmehr bei ſeiner Geſinnung.[5]) Weil der Laſterhafte den unerlaubten und vernunftwidrigen Gelüſten aus Grundſatz und mit voller Entſchloſſenheit nachjagt, iſt er im Unterſchiede vom Unenthaltſamen außerordentlich ſchwer umzuſtimmen.[6]) Nur eine leidenſchaftliche Aufwallung beſtimmt den Unenthaltſamen,

[1]) VII 9, 1151 a 13. 11, 1152 a 5. [2]) VII 9, 1150 b 32. — [3]) VII 11, 1152 a 20. — [4]) VII 9, 1151 a 8. Vgl. V 9, 1134 a 20. 10, 1135 b 23. 13, 1137 a 22. [5]) VII 8, 1150 a 21. b 29. — [6]) VII 9, 1151 a b 11.

ſich über die Vorſchriften der Vernunft hinwegzuſetzen, nicht aber eine entſprechende Geſinnung. Die augenblickliche Erregung veranlaßt ihn zwar zu einem vernunftwidrigen Handeln, erfüllt ihn aber nicht ſchon mit dem Geiſte des Laſters oder der Zügelloſigkeit. Der Unenthaltſame tritt alſo einerſeits in Gegenſatz zum Tugendhaften, der ſeinen Vorſätzen treu bleibt und ſich durch keinerlei Aufwallung davon abbringen läßt, iſt aber andererſeits nicht ſchon, wie der Laſterhafte, ein verkommener oder ſchlechter Menſch. Mag er ſich augenblicklich von einer verkehrten Begierde fortreißen laſſen, ſo bewahrt er doch die gute Geſinnung.[1])

Wie die Tugend, ſo beſchreibt mithin Ariſtoteles auch das Laſter als bleibende Charaktereigenſchaft und feſte Geſinnung,[2]) als dauernde Willens- und Gefühlsrichtung. Je

[1]) VII 9, 1151 a 20. — [2]) Die vorſtehenden Ausführungen, beſonders auch jene über den Unterſchied zwiſchen Tugend und anderen Arten der Tüchtigkeit, laſſen beurteilen, wie wenig Chr. E. Luthardt in die ariſtoteliſche Ethik eingedrungen iſt, wenn er meint, daß dieſe Ethik „Werklehre“ ſei, die Tugend veräußerliche, ſie nicht in erſter Linie in die Geſinnung, ſondern in das äußere Handeln verlege. Die Ethik des Ariſtoteles in ihrem Unterſchied von der Moral des Chriſtentums. II. Tugendlehre. Leipzig. 8 ff. Die Lehre, daß die Tugend nicht bei einer ſeeliſchen Verfaſſung ſtehen bleiben dürfe, ſondern zur Betätigung übergehen müſſe, wird hier völlig mißverſtanden. Nimmermehr will Ariſtoteles mit dieſer Lehre das Schwergewicht vom Innern in das Äußere verlegen. Der Gedanke, daß das ſittliche Handeln ſeinen Wert ganz und gar der Geſinnung verdankt, wird mit allem Nachdruck zur Geltung gebracht, ſowohl in der allgemeinen (S. oben S. 153 ff.), wie auch in der ſpeziellen Tugendlehre (S. unten S. 183 ff.). Nur betont Ariſtoteles zugleich, daß die Tugend nicht bloße, untätige Geſinnung ſein ſoll, ſondern die Beſtimmung in ſich trägt, ſich zu betätigen. Nicht äußeres Handeln als ſolches iſt Gegenſtand der Wertſchätzung; vielmehr hat das ſittliche Handeln ſeinen Wert nur, ſofern es die Kundgebung einer edlen Geſinnung iſt. Nicht dies iſt die Auffaſſung des Ariſtoteles, daß die Geſinnung gegenüber dem Handeln zurücktreten ſoll, ſondern dies, daß mit der Geſinnung zugleich deren Betätigung gepflegt werden ſoll. Wo möglich noch mehr verfehlt Luthardt die klar und ausführlich vorgetragene Lehre des Ariſtoteles, wenn er glaubt, daß auch die der Luſt eingeräumte Stellung nichts mit dem Gedanken der Geſinnung zu tun hat. „Dieſe Luſt vertritt nicht etwa die Stelle der Geſinnung, ſondern ſie iſt nur das unwillkürliche Gefühl der ungehemmten Lebensäußerung, wie

vollſtändiger Sokrates dieſe Seite der Sache überſehen hat, deſtomehr legt Ariſtoteles Gewicht darauf, dieſe Lücke auszufüllen. Mit unermüdlichem Eifer geht er dem Gedanken nach, daß die Tugend als eine ἕξις anzuſehen iſt, als eine Lebenshaltung, die nicht bloß von der denkenden Vernunft, ſondern auch vom Wollen und Fühlen, von der bleibenden Geſinnung und vom ganzen Weſen der Perſönlichkeit getragen iſt. Sokrates hatte, ſoweit er außer der Vernunft noch einen andern Faktor zur Begründung der Tugend ausdrücklich heranzog, bloß an die Luſt oder Begierde gedacht. Nur einzelne Affekte oder Willensregungen werden der Vernunft gegenübergeſtellt; eine bleibende Willensrichtung aber wird in keiner Weiſe in Rechnung gezogen. Das ſittliche Leben dreht ſich nach Sokrates nur um den Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Affekt, Pflicht und Neigung. Der Sieg der Vernunft bedeutet die Tugend (ἐγκράτεια), der Sieg der Luſt oder Begierde die Schlechtigkeit oder das Laſter (ἀκρασία). Dem gegenüber ſtellt Ariſtoteles feſt, daß ein ſolcher Geſichtspunkt das Weſen der Tugend und des Laſters nur unvollkommen durchſchauen läßt. Vernunft und Affekt erſchöpfen das Weſen dieſer Lebenserſcheinungen nicht. Die Tugend iſt weder ein Werk der bloßen Vernunft, noch ein Affekt,[1]) ſondern eine ἕξις, eine Willens- und Gefühlsrichtung, eine Haltung der Perſönlichkeit. Und nicht ſchon das macht das Weſen der Tugend aus, daß die Vernunft immer wieder über einzelne Willensakte oder Luſtgefühle den

---

ſie jeden naturgemäßen Akt begleitet. Denn die Luſt iſt nicht, wie die Geſinnung, die Vorausſetzung, ſondern das Reſultat der Handlung, alſo nicht die treibende Macht wie jene, ſondern der Reflex der Empfindung, welcher die Handlung begleitet.“ 9. Nur als Folge und Begleiterſcheinung, nicht auch als Motiv des ſittlichen Handelns käme demgemäß für Ariſtoteles die Luſt in Betracht. Aus obigen Mitteilungen ergibt ſich, wie weit dieſe Darſtellung entfernt iſt, der ariſtoteliſchen Denkweiſe gerecht zu werden. Vielmals richtiger urteilt F. Jodl, wenn er bemerkt, daß Ariſtoteles an der Sittlichkeit das innere Moment und die Geſinnung mit einem Nachdruck betont, „der nichts zu wünſchen übrig läßt.“ Geſchichte der Ethik. I. 2. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1906. 569 40. S. auch 46. — [1]) II 4, 1105 b 28.

Sieg davon trägt; vielmehr ist die Tugend im vollen Sinne erst gegeben, wenn das Wollen und Fühlen auf die Dauer mit der Vernunft in Einklang gebracht ist.

Vollends in das Gegenteil verkehrt Aristoteles den sokratischen Intellektualismus mit einer weiteren Bestimmung. Nicht damit zufrieden, zu den Grundlagen der Tugend neben der denkenden Vernunft auch das Willens- und Gefühlsleben heranzuziehen, bekundet er in Bezug auf das Verhältnis dieser verschiedenen Lebensäußerungen eine Anschauung, die der sokratischen diametral entgegengesetzt ist. Während Sokrates meint, daß die richtige Erkenntnis auch schon eine entsprechende Lebenshaltung verbürgt, lehrt Aristoteles umgekehrt, daß eine feste Lebenshaltung nicht ohne Einfluß auf die Denktätigkeit ist. Vom Charakter, von der sittlichen Verfassung hängt es ab, ob der Mensch in sittlichen Fragen einer richtigen Auffassung folgt oder nicht[1]). Glaubt Sokrates, daß der Mensch unter allen Umständen handelt, wie er denkt, so erkennt Aristoteles, daß der Mensch denkt und handelt, wie er ist[2]). Eine befestigte Willens- und Gefühlsrichtung enthält die Tendenz, auch dem Denken eine entsprechende Richtung mitzuteilen. Nicht eine bloße Denkrichtung, eine bloße Haltung der Vernunft hat Aristoteles im Auge, wenn er sagt, daß der Lasterhafte grundsätzlich[3]) das Böse tut, sondern eine Denkrichtung, die durch eine entsprechende Willensrichtung verursacht ist[4]). So sehr Aristoteles davon durchdrungen ist, daß die Denktätigkeit bestimmend auf das Wollen und Handeln einwirkt, so verschließt er sich doch nicht der Erkenntnis, daß auch in umgekehrter Richtung Einwirkungen erfolgen. Mag die Tugend das Werk der Vernunft sein, als bleibende Willens- und Gefühlsrichtung wirkt sie zugleich auf die Vernunft zurück.

Damit hat die Vernunft die ihr von Sokrates übertragene Alleinherrschaft völlig verloren. Der alles beherrschenden Denktätigkeit ist mehr und mehr ein selbständiges Willens- und Gefühlsleben zur Seite getreten. Während Sokrates

[1]) VII 9, 1151 a 17. — [2]) 1151 a 13. — [3]) διὰ τὸ πεπεῖσθαι. 1151 a 11. — [4]) πέπεισται διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι. 1151 a 13.

meinte, daß das Wiſſen ſich niemals äußeren Einflüſſen beugt, ſondern ſtets die Herrſchaft über Luſt und Begierde führt[1]), daß jede vermeintliche Niederlage des Wiſſens auf einer Unwiſſenheit beruht[2]), daß die Luſt nur da den Sieg davonträgt, wo ihm kein Wiſſen gegenüberſteht[3]), und während auch Plato im allgemeinen in dieſem Intellektualismus befangen bleibt[4]), erkennt Ariſtoteles klar, daß zwiſchen dem rationellen und dem irrationellen Leben ein Verhältnis der Wechſelwirkung beſteht, daß nicht die Vernunft allein der beſtimmende Teil iſt, ſondern, daß auch ſie Einwirkungen vom übrigen Seelenleben empfängt. Die Schule Platos hatte allerdings inſofern eine Abſchwächung des ſokratiſchen Gedankens eintreten laſſen, als ſie zugab, daß zwar nicht das Wiſſen, aber doch die „Meinung“ (δόξα) zuweilen vor den Begierden zurücktreten müſſe. Das Wiſſen zeige ſich

[1]) Prot. 352 b c. 357 c. Eth. Eud. VII 13, 1246 b 34. — [2]) Prot. 352 a ff. Wildauer I 75 ff. — [3]) Doch darf bezweifelt werden, ob Sokrates an dieſem Punkte ſeinem Intellektualismus treu geblieben iſt, da er nicht bloß des öftern von einer Herrſchaft niederer Gelüſte redet, ohne irgendwie eine intellektualiſtiſche Auslegung anzudeuten (Mem. I 5, 1. 5. IV 5, 3. Phaed. 68 e. Wildauer I 86 ff.), ſondern dieſen Gelüſten auch eine überredende Macht über die Seele zuerkennt (Mem. I 2, 23. Vgl. IV 5, 7). Wildauer (a. a. O. I 87 ff.) möchte die verſchiedenen Äußerungen des Philoſophen dadurch miteinander in Einklang bringen, daß er der Luſt nicht eine unmittelbare, ſondern nur eine durch die Vorſtellung vermittelte Herrſchaft über das Wollen und Handeln zuſchreibt. Die Luſt verändere die Vorſtellungen vom Guten und Böſen, verdunkle und zerſtöre ſie; und dadurch erſt gewinne ſie Einfluß auf das Wollen und Handeln. Allein es iſt klar, daß dieſe Auslegung den Widerſpruch von der Lehre des Sokrates nicht fernhält. Das iſt es ja gerade, was Sokrates im Protagoras dartun will, daß ſich die Lüſte nur dank einer Unwiſſenheit, nicht dank irgendeines Einfluſſes auf die Vorſtellungswelt durchzuſetzen vermögen. Nicht, daß die Lüſte von Bedeutung für unſer Verhalten ſind, will dort Sokrates beſtreiten, ſondern nur, daß ſie hiebei unſer Wiſſen vergewaltigen; nicht die Herrſchaft über unſer Wollen und Handeln, ſondern nur die Herrſchaft über die Vernunft wird in Abrede geſtellt. — [4]) Anders denkt Plato, wenn er lehrt, daß der Menſch unter der Herrſchaft übermächtiger Gefühle voll blinder Haſt bald dahin, bald dorthin ſtürzt, nicht imſtande iſt, richtig zu ſehen oder zu hören, und am allerwenigſten von ſeiner Vernunft Gebrauch zu machen verſteht. Tim. 86 b c. Vgl. Leg. III 689 a b. Wildauer II 204 ff.

in allen Fällen ſtärker als die Begierden; von der Meinung aber könne dies nicht geſagt werden[1]). Indeſſen lehnt Ariſtoteles den Intellektualismus ſowohl in der ſokratiſchen wie in der platoniſchen Faſſung ab. Gegen Sokrates bemerkt er, daß ſein Verſuch, die Unenthaltſamkeit (ἀκρασία) als eine Unwiſſenheit zu deuten, den Begriff der Unenthaltſamkeit zerſtört und deshalb gegen das klare Bewußtſein verſtößt[2]). Gegenüber der Schule Platos ſodann macht er geltend, daß eine Meinung nicht notwendig eine ſchwächere Form der Überzeugung darſtellt, vielmehr die nämliche Feſtigkeit beſitzen kann, wie das Wiſſen, da Viele auf die Richtigkeit ihrer Meinung ebenſo ſicher bauen, wie andere auf ihr Wiſſen[3]). Ariſtoteles zweifelt alſo nicht, daß der Menſch in jedem Falle gegen ſeine Überzeugung handeln kann, mag dieſe die Form einer wiſſenſchaftlichen Einſicht oder einer mehr populären Vorſtellung haben; und mit dieſem Standpunkte will der Philoſoph dem wirklichen, durch das allgemeine Bewußtſein bezeugten Tatbeſtand Geltung verſchaffen. Es iſt eine allgemeine Bewußtſeins- und Erfahrungstatſache, daß der Menſch wider beſſeres Wiſſen handeln kann. Im Gegenſatz zu ſeinen Vorgängern gibt Ariſtoteles dem Begriff der Unenthaltſamkeit den klaren Inhalt zurück. Die richtige Erkenntnis enthält keine Bürgſchaft dafür, daß das menſchliche Handeln in Einklang mit ihr gebracht wird; ein ſolches Handeln hängt vielmehr auch noch von anderen Faktoren ab, nämlich von einer entſprechenden Geſinnung oder der Verfaſſung des Willens- und Gefühlslebens. Erſt wenn Wollen und Fühlen für immer die Richtung des Guten angenommen haben, auf die Dauer an das Gute gewöhnt ſind, beſteht Bürgſchaft dafür, daß der Menſch dauernd im Sinne des Guten handelt. Und nicht bloß dies will Ariſtoteles feſtſtellen, daß zur Tugend außer der richtigen Erkenntnis auch eine entſprechende Haltung des Willens- und Gefühlslebens gehört; vielmehr hebt er auch noch hervor, daß jene richtige Erkenntnis durch das richtige Wollen und

[1]) VII 3, 1145 b 31. 36. Wildauer I 85. — [2]) 1145 b 25. 27. — [3]) VII 4, 1146 b 24.

Fühlen in einem gewissen Sinne bedingt ist. In praktischen und sittlichen Fragen hängt das richtige Urteil, so erkennt Aristoteles, nicht bloß von Voraussetzungen ab, die dem Denkvermögen angehören, sondern auch von der Gesinnung, von der sittlichen Verfassung der Persönlichkeit. Erst mit dieser Feststellung, die, wie bemerkt wurde, den sokratischen Intellektualismus in das volle Gegenteil verkehrt, hat der so stark betonte Gedanke, daß die Tugend nicht bloß ein Wissen, sondern auch Willens- und Gefühlsrichtung ist, seinen vollen Inhalt bekommen.

Aber auch jetzt verfolgt Aristoteles den Gedanken noch einen Schritt weiter. Nicht zufrieden mit der Erkenntnis, daß der Mensch gegen besseres Wissen handeln kann, geht er dazu über, diese Tatsache zu erklären. Er will es psychologisch verständlich machen, wie die Begierden über die Stimme der Vernunft den Sieg davontragen können. Als Ausgangspunkt dient ihm die Unterscheidung eines habituellen und eines aktuellen Wissens. Ein Wissen, das der Mensch nur in einem schlummernden Zustande in sich trägt, d. h. ohne sich seiner zu erinnern und von ihm Gebrauch zu machen, ist etwas wesentlich anderes, als ein Wissen, dessen sich der Mensch bewußt ist. Daß ein Wissen ersterer Art durch das praktische Verhalten verleugnet wird, ist nicht zu verwundern; nur gegenüber einem aktuellen Wissen mag ein abweichendes Verhalten auffällig sein.[1]) Man möchte vermuten, daß Aristoteles diesen Unterschied in der Absicht einführt, den fraglichen Sachverhalt schärfer zu kennzeichnen. In der Tat ist ein aktuelles Wissen gemeint, wenn Aristoteles mit der allgemeinen Erfahrung zugibt, daß der Mensch nicht selten gegen besseres Wissen handelt; wissentlich das Böse tun, heißt, es mit Bewußtsein tun. Nicht um ein habituelles, sondern um ein aktuelles Wissen handelt es sich; ein Verhalten, das nur einem habituellen Wissen widerstreitet, ist kein Handeln wider besseres Wissen. Dennoch soll diese Unterscheidung zwischen einem habituellen und einem aktuellen Wissen nicht dazu dienen, den Tatbestand genauer zu

[1]) VII 4, 1146 b 31.

beſchreiben, ſondern ihn zu erklären. Ariſtoteles glaubt, die Erwägungen, die der Unenthaltſame mißachtet, teilweiſe und zwar gerade an den maßgebenden Punkten auf ein bloß habituelles Wiſſen zurückführen zu dürfen.

Als ausgemacht gilt hiebei, daß ſolche Erwägungen ſyllogiſtiſche Form haben. Aus beſtimmten Vorderſätzen, nämlich aus einem allgemeinen und einem beſonderen, ergibt ſich ein entſprechendes, auf einen beſonderen oder einzelnen Fall bezogenes Urteil. Nun kommt es vor, daß jemand beide Vorderſätze kennt und gleichwohl ſich in ſeinem Verhalten nicht darnach richtet. Dies dann, wenn der Betreffende nur den allgemeinen Vorderſatz wirklich gegenwärtig hat, nicht auch den beſonderen. Weil nämlich die Handlung wie immer unter beſonderen oder ſingulären Verhältniſſen erfolgt, das allgemeine Urteil aber auf den beſonderen Fall nicht ausdrücklich angewendet wird, ſo iſt es möglich, daß die Handlung den Einklang mit ihm vermiſſen läßt.[1]) Der Gedanke des Philoſophen iſt alſo offenbar dieſer. Weil in einem allgemeinen Satz der beſondere enthalten iſt, ſo beſitzt der Menſchengeiſt mit dem einen auch den anderen. Wer Kenntnis von der Unerlaubtheit des Betruges hat, weiß damit indirekt auch, daß es in dem vorliegenden Falle unerlaubt iſt, zu betrügen. Habituell hat er das Wiſſen in dem einen wie in dem andern Sinne, in der allgemeinen, wie in der ſingulären Form. Weil er aber die Anwendung des allgemeinen Grundſatzes auf den einzelnen Fall nicht ausdrücklich vornimmt, ſo entſteht die Möglichkeit, daß er ſich im gegebenen Augenblick über jenen Grundſatz hinwegſetzt und ſo im Widerſpruch mit ſeinem Wiſſen handelt. Mit anderen Worten, der Handelnde hat zwar an ſich eine Kenntnis von der Unerlaubtheit eines Verhaltens, wie es das Seinige iſt, achtet aber im gegebenen Falle nicht darauf; die Unerlaubtheit ſeines Handelns kommt ihm nicht zum Bewußtſein. Es iſt klar, daß Ariſtoteles auf ſolche Weiſe einen Fall konſtruiert, der ſich mit dem in Frage ſtehenden nicht deckt. Die Frage iſt

[1]) 1146 b 35.

ja, wie es kommt, daß der Unenthaltſame mit Bewußtſein das Unerlaubte tut. Ein aktuelles Wiſſen iſt gemeint, wenn der Menſch, wie Ariſtoteles einräumt, in der Unenthaltſamkeit wiſſentlich einer verkehrten Begierde nachgibt. Ein Handeln aus Unachtſamkeit oder aus Mangel an Bedacht deckt ſich nicht mit einem Handeln gegen beſſeres Wiſſen. Der Unterſchied zwiſchen einem aktuellen und einem habituellen Wiſſen iſt daher nicht geeignet, die geſuchte Erklärung zu bieten. — Dennoch fährt Ariſtoteles mit ſolchen Bemühungen fort. Das Handeln gegen beſſeres Wiſſen ſoll ſich daraus erklären, daß ſich Teile des Wiſſens dem Bewußtſein entziehen.[1]) Eine Art habituellen Wiſſens hat der Menſch, ſo heißt es nämlich, auch im Zuſtande des Schlafes, des Irrſinns, der Trunkenheit. Und in ähnlicher Verfaſſung iſt er, wenn ihn die Leidenſchaft übermannt. Verändern doch heftige Erregungen und geſchlechtliche Begierden ſowohl den Zuſtand des Leibes wie der Seele. Dem widerſpricht nicht, daß manche gleichwohl in ſolchen Zuſtänden von wiſſenſchaftlichen Dingen reden oder Ausſprüche und Verſe des Empedokles herſagen; tragen doch auch Schüler vor, was ſie gelernt haben, obſchon ſie davon kein Verſtändnis haben. Wer von Leidenſchaften beherrſcht wird, darf deshalb in Bezug auf ſeine Worte auch mit einem Schauſpieler verglichen werden.[2])

Wieder wird alſo das Wiſſen, dem die Leidenſchaft gegenüberſteht, zu einem bloß habituellen abgeſchwächt; das Wiſſen iſt in einem ſolchen Falle von ähnlicher Beſchaffenheit wie im Zuſtand des Schlafes, des Irrſinns, der Trunkenheit. Noch mehr, der Charakter des Wiſſens überhaupt wird einigermaßen in Frage geſtellt, wenn die Worte des Unenthaltſamen mit denen des Schauſpielers und ſogar des ſtammelnden Kindes verglichen werden. Der Gedanke ſcheint hier zu ſein, daß die Worte des Unenthaltſamen ebenſowenig von einem wirklichen Wiſſen zeugen wie die eines Kindes. In jedem Falle iſt gemeint, daß durch die Leidenſchaft das Wiſſen getrübt und zeitweiſe ausgelöſcht, alſo zu einem

[1]) VII 5, 1147 a 7. 9. — [2]) 1147 a 18 ff. b 6. 10.

bloß latenten Wissen herabgedrückt wird. Wie mit dem Schlafe auch das Wissen in einen schlafähnlichen Zustand versinkt, wie Ähnliches infolge des Irrsinns und der Trunkenheit geschieht, so auch infolge der Leidenschaft. Die Leidenschaft trägt deshalb über das Wissen den Sieg davon, weil sie die Vernunft blendet und zeitweilig des klaren Bewußtseins beraubt. Statt zu erklären, wie es kommt, daß der Mensch mit vollem Bewußtsein das Böse tut, sucht also Aristoteles die Erklärung immer wieder daraus zu entnehmen, daß das Bewußtsein geschwächt ist, und gibt so dem fraglichen Tatbestand einen Charakter, den er nicht besitzt. Aristoteles hält im Gegensatz zu Sokrates und Plato an der Tatsache fest, daß der Mensch mit Wissen und Willen der Leidenschaft folgt[1]); ausdrücklich behauptet er, daß eine Unenthaltsamkeit, d. h. eine von Affekten und Leidenschaften eingegebene Handlungsweise, nicht schon ein Handeln ohne besseres Wissen bedeutet, daß also die Leidenschaft das Bewußtsein keineswegs notwendig auslöscht[2]); allein diese Tatsache zu erklären, will ihm nicht gelingen. Ja, die von ihm angestellten Erklärungsversuche bedeuten einen gewissen Rückfall in den sokratischen Intellektualismus, sofern sie darauf hinauslaufen, die Tatsache zu verwischen und ein Handeln gegen besseres Wissen im Grunde als unmöglich erscheinen zu lassen. Handelt der Unenthaltsame nur bei geschwächtem oder gestörtem Bewußtsein, so handelt er nur scheinbar mit Bewußtsein. Aristoteles darf die Trübung des Bewußtseins nicht zum Erklärungsgrund machen, wenn er nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten und in die sokratische Auffassung zurückfallen will.

Doch muß der Feststellung, daß Aristoteles mit seinen Bemühungen, das wissentlich Böse aus einem geschwächten Bewußtsein zu erklären, im Grunde den sokratischen Intellektualismus fortbestehen läßt, eine Einschränkung beigefügt werden. Zu beachten ist nämlich, daß der Philosoph die Tatsache des wissentlich Bösen nicht in ihrem ganzen Um-

[1]) VII 2, 1145 b 12. 6, 1148 a 9. — [2]) VII 3, 1145 b 22. 27. 5, 1146 b. 26.

fange auf dieſe Weiſe erklären will, ſondern nur einen beſonderen Fall im Auge hat. Er denkt nur an die Unenthaltſamkeit (ἀκρασία), d. h. an den Fall, daß der Menſch von ſtarken Begierden und Leidenſchaften überwältigt wird, an Verhältniſſe alſo, die in der Tat häufig eine Trübung des Bewußtſeins mit ſich bringen. Oft genug geſchieht aber das Böſe, ohne daß das Bewußtſein durch eine Leidenſchaft verdunkelt iſt, ſo daß Ariſtoteles in ſolchen Fällen gar nicht in Verſuchung geraten kann, die Erklärung aus einem geſchwächten Bewußtſein herzuleiten. Auf ſolche Fälle will er dann auch obige Erklärung nicht ausdehnen. Stellt er doch dem Unenthaltſamen den Laſterhaften gegenüber, der zum Böſen nicht mehr durch eine leidenſchaftliche Erregung beſtimmt zu werden braucht, ſondern ſich ihm ein für allemal ergeben hat. Von ihm heißt es, daß er das Böſe mit voller Freiheit[1]) und mit vollem Bewußtſein[2]) tut. Hier denkt deshalb Ariſtoteles gar nicht daran, die Mißachtung ſittlicher Vorſchriften aus einem getrübten Bewußtſein zu erklären. Nur wenn ſtarke Begierden über das Vernunftgebot einen augenblicklichen Sieg davontragen, ſtellt er einen ſolchen Erklärungsverſuch an, ein Verſuch, der zuletzt folgende, ebenfalls nicht wenig auffallende Form annimmt.

Weil nicht der Oberſatz, der den Charakter des Allgemeinen und Wiſſenſchaftlichen beſitzt, ſondern der Unterſatz, der ſich auf ſinnlich Wahrnehmbares bezieht und den Charakter der Meinung hat, das Handeln unmittelbar beſtimmt und beherrſcht, ſo ſcheint Sokrates mit der Lehre, daß man nicht gegen das Wiſſen handelt, nicht ſo Unrecht zu haben; denn nicht ein allgemeiner oder wiſſenſchaftlicher Lehrſatz wird durch die Unenthaltſamkeit verleugnet, ſondern nur ein ſinguläres Urteil; nicht das Wiſſen, ſondern nur eine Meinung wird verletzt[3]). Hier macht alſo Ariſtoteles dem ſokratiſchen Lehrſatz nicht bloß eine ſtillſchweigende und

[1]) προαιρούμενος. VII 4, 1146 b 22. 6, 1148 a 17. διὰ προαίρεσιν. VII 8, 1150 a 20. 24. κατὰ τὴν προαίρεσιν VII 9, 1151 a 7. — [2]) διὰ τὸ πεπεῖσθαι. VII 9, 1151 a 11. — [3]) VII 5, 1147 b 16. 3, 1146 b 24. Stewart II 161 ff.

unbewußte, ſondern ſogar eine ausdrückliche Konzeſſion, indem er ihm doch einen berechtigten Sinn abgewinnen will. Wieder zeigt ſich, daß der Stagirite trotz allem den Intellektualismus des Sokrates nicht reſtlos zu überwinden vermag. So weit auch ſein Tugendbegriff über Sokrates hinausführt, ſofern die Tugend nicht mehr als ein Wiſſen, ſondern als Willens- und Gefühlsrichtung erſcheint, der Denktätigkeit das Wollen und Fühlen nicht bloß als ein ſelbſtändiger Faktor gegenübertritt, die Denktätigkeit vielmehr ſogar dem Einfluß des Wollens und Fühlens unterſteht, und zwar ſowohl dem Einfluß einzelner Begierden und Gefühle, wie auch dem einer bleibenden Richtung des Wollens und Fühlens, ſoweit ſich Ariſtoteles mit all dem von Sokrates entfernt, der Verſuch, dieſe neue Denkweiſe pſychologiſch zu rechtfertigen, läßt doch noch eine gewiſſe Befangenheit in der ſokratiſchen Anſchauung erkennen. Ariſtoteles hat Mühe, einleuchtend zu machen, wie ſich jemand über das Wiſſen und das klare Bewußtſein hinwegzuſetzen vermag. Es gilt ihm zwar als ausgemacht, daß Begierden und Gefühle nicht ſelten die Vernunft vergewaltigen; allein, das Bemühen, dieſen ſeeliſchen Hergang verſtändlich zu machen, verrät immer wieder einen Reſt ſokratiſch-intellektualiſtiſcher Denkweiſe. —

Noch verdient erwähnt zu werden, daß Ariſtoteles die verſchiedenen Regungen des irrationellen Seelenlebens nicht im gleichen Grade zur Vernunft in Gegenſatz bringt, ſondern ſpeziell einen Unterſchied zwiſchen Zorn und niedrigen Begierden macht. Gegenüber dem Zorn iſt, ſo findet der Philoſoph, ein Mangel an Selbſtbeherrſchung nicht in dem Grade ſchimpflich, wie gegenüber den ſinnlichen Begierden. Scheint doch der Zorn einer Stimme der Vernunft zu folgen, nur daß er falſch hört, gleich einem voreiligen Diener, der ſchon davoneilt, bevor er den Auftrag vollſtändig vernommen hat, und ihn deshalb verkehrt ausführt, oder gleich jenen Hunden, die ſchon beim erſten Geräuſch anſchlagen, ohne abzuwarten, ob es nicht ein Freund iſt. Auf die erſte, durch Vernunft oder Phantaſie überbrachte Mitteilung hin,

daß eine Unbill verübt wurde, ſchreitet er augenblicklich zur Rache, als wäre ein ſolches Vorgehen ein Gebot der Vernunft. Die Begierde dagegen ſtürmt ohne weiteres auf den Gegenſtand los, ſobald einmal die Vorſtellung der Luſt gegeben iſt. Während alſo der Zorn immerhin einigermaßen der Vernunft folgt, tut dies die Begierde in keiner Weiſe; und dieſer Umſtand läßt ſie um ſo ſchimpflicher erſcheinen. Wer vom Zorn überwältigt wird, entzieht ſich doch nicht vollſtändig der Herrſchaft der Vernunft, wohl aber, wer ſich von niederen Begierden leiten läßt[1]).

Mit dieſer reizenden Schilderung verrät Ariſtoteles, daß er ſeeliſche Vorgänge nicht bloß zu zergliedern, ſondern vor allem auch mit ſcharfem Blick zu beobachten, zu beſchreiben und durch treffliche Vergleiche zu veranſchaulichen weiß. Der Zorn ſcheint der Vernunft in der Tat näher zu ſtehen, als die Begierde. Mit ihm verbindet ſich mehr oder minder das Bewußtſein, im Rechte zu ſein und die Vernunft für ſich zu haben. Der Zorn gibt ſich als Forderung der Vernunft aus; ja, er pocht geradezu auf die Vernunft, ein Tatbeſtand, dem die ariſtoteliſche Charakteriſtik vorzüglich gerecht wird.[2]) Im Unterſchiede vom Zorn erweiſen ſich niedere Begierden als Regungen, die mit der Vernunft ſchlechterdings nichts gemein haben. Zwar lehrt Ariſtoteles, daß auch die Begierde öfter an die Vernunft anknüpft und ſich deren Grundſätze zu nutze macht;[3]) indeſſen wird dadurch der Unterſchied zwiſchen Begierde und Zorn nicht aufgehoben. Beide werden keineswegs im gleichen Sinne zur Vernunft in Beziehung gebracht; ausdrücklich wird vielmehr hervorgehoben, daß die Begierde auch dann im Gegenſatz zur Vernunft handelt, wenn ſie deren Grundſätze ausnützt[4]). Gemeint iſt eben nur eine ſcheinbare Anlehnung an die Forderungen der Vernunft. Die Begierde bedient ſich der Vernunft, aber nur, um mit ihr Mißbrauch zu treiben; ſie weiß die Vernunft zu gebrauchen und deren

[1]) VII 7, 1149 a 24. — [2]) Vgl A. Grant, The Ethics of Aristotle illustrated with essays and notes. London 1874. II 216. — [3]) VII 5, 1147 a 31. — [4]) 1147 b 2.

Anſehen für ihre Zwecke auszunützen[1]). Die Vernunftgründe, deren ſich die Begierde bedient, nehmen daher, wie mit Recht geſagt wurde, ſophiſtiſchen Charakter an.[2]) Während der Zorn einen wirklichen Anteil an der Vernunft zu haben ſcheint, ſich bis zu einem gewiſſen Grade mit Recht auf ſie beruft, weiß die Begierde nur den Anſchein eines ſolchen Rechtes zu erwecken.

4. Zuſammenfaſſendes zum allgemeinen Weſen der Tugend.

Darnach dürfen die wichtigſten Ergebniſſe über das allgemeine Weſen der Tugend zuſammengefaßt werden. Charakteriſtiſch für den Tugendbegriff des Ariſtoteles iſt der durchgehende Gegenſatz zu Sokrates. Mag die Tugend als Ganzes oder in ihren Teilen, mag die Beziehung zur Vernunft oder zum freien Willen oder zu den Gefühlen erörtert werden, ſtets entwickelt Ariſtoteles eine Auffaſſung, womit die des Sokrates abgelehnt und bekämpft wird. Speziell der Kampf gegen den ſokratiſchen Intellektualismus zieht ſich durch alle Stadien der allgemeinen Tugendlehre hindurch. So gewinnt Ariſtoteles einen Tugendbegriff, der ſich von dem des Sokrates in jeder Hinſicht unterſcheidet. Nicht mehr die Vernunft bildet den Stützpunkt oder Träger der Tugend, ſondern das Vernunftweſen, der Menſch, die Perſönlichkeit, der Charakter. Nicht durch eine bloße Vernunfttätigkeit wird die Tugend begründet, ſondern durch eine Tätigkeit, die der Menſch als ſolcher entfaltet. Die Tugend beſteht nicht in einer Vollkommenheit der bloßen Vernunft, ſondern in einer Vollendung des Menſchen als ſolchen, und zwar in der höchſten Vollendung, deren der Menſch fähig iſt. Sie iſt eine Vollkommenheit, die nicht bloß die Vernunft, ſondern die Perſönlichkeit als Ganzes ergreift. Mit der Tugend erfüllt der Menſch die letzte Beſtimmung, die ihm durch ſeine Natur geſetzt iſt, entfaltet er ſeine vornehmſte Lebenstätig-

[1]) Vgl. Stewart II 159. — [2]) Stewart II 183.

keit und erreicht er eben deshalb seine höchste Vollendung. Die Tugend ist nicht mehr bloß Wissen, sondern Lebenshaltung und Charaktereigenschaft. Die vernünftige Einsicht macht nicht mehr das Wesen der Tugend aus, sondern begnügt sich mit der Stelle eines leitenden oder normierenden Prinzips.

Vollständig vermißt wird bei Sokrates die Beziehung zum freien Willen. Auch zum Willen überhaupt wird die Tugend nicht ausdrücklich und direkt in positive Beziehung gebracht. Nur indirekt gelangt eine solche Beziehung zum Ausdruck, sofern das sittliche Handeln das Merkmal der Freiwilligkeit (ἑκούσιον) besitzt, d. h. als ein wissentliches Handeln und so als ein Handeln mit Wissen und Willen erscheint. Außerdem scheint die sokratische Auffassung auf den Willen nur noch hinzuweisen, wenn sie die Tugend als Kraft (δύναμις) oder Können (δύνασθαι) charakterisiert. Wissen und Können bedingen sich bei Sokrates. Wer auf irgend einem Lebensgebiete das notwendige Wissen hat, hat von selbst auch das entsprechende Können.[1]) Wer irgend eine Lebenstätigkeit erlernt hat, sich das erforderliche Wissen angeeignet hat, besitzt die Fähigkeit (δύναμις), die betreffende Tätigkeit auszuüben.[2]) Das Wissen bringt unmittelbar das Können mit sich. Wie immer, überträgt Sokrates den Gesichtspunkt von der Berufstätigkeit auf das sittliche Gebiet; auch hier sei mit dem Wissen von selbst auch das Können gegeben. Auch die Tugend ist darum Wissen und Können zugleich.[3]) Mag im Grunde diese Betrachtungsweise über einen rein intellektualistischen Tugendbegriff kaum hinausführen, einigermaßen darf in der Idee der Kraft immerhin ein Hinweis auf den Willen erblickt werden. Jedenfalls aber mangelt dem sokratischen Tugendbegriff der Hinweis auf die Freiheit. Den freien Willen führt daher Aristoteles im bewußten Gegensatz zu Sokrates ein. Mit allem Nachdruck stellt er fest, daß das sittliche Handeln in unserm Bewußtsein als ein Werk freier Entschließung erscheint. Neben Vernunft und Freiheit haben aber auch noch Affekt und

[1]) Charm. 165 c d. — [2]) Mem. IV 6, 11. III 9, 5. III 1, 4. Gorg. 460 b. Wildauer I 40 ff. 49 ff. — [3]) II 4, 1106 a 7. Diog. Laert. VI 11.

Gefühl am ſittlichen Handeln Anteil. Im einzelnen Falle allerdings mag dieſer Faktor ausſcheiden; im großen und ganzen aber gehört er zum Weſen der Tugend. Zur Vollendung der Tugend gehört auch die Freude an der Tugend; gehört alſo, daß der Menſch in der Tugend ſeine Freude und ſeine Seligkeit ſucht.

So gibt Ariſtoteles der Tugend eine vielmals breitere Grundlage als Sokrates. Die Tugend wurzelt nicht bloß in der Vernunft, ſondern in der Totalität des menſchlichen Weſens; ſie wird außerordentlich tief und allſeitig in der Menſchennatur verankert. Nicht bloß zu einzelnen Teilen, ſondern zu allen wichtigeren Teilen und Funktionen der Menſchennatur wird ſie in ein poſitives Verhältnis gebracht; und nicht bloß zu den Teilen als ſolchen, ſondern auch zum einheitlichen Ganzen, zu dem ſich die Teile zuſammenſchließen. Die Tugend iſt das Korrelat der Menſchennatur; mit der Tugend gelangt dieſe Natur zur höchſten Entfaltung und zur Verwirklichung ihrer innerſten Idee. Die menſchliche Perſönlichkeit zerfällt nicht mehr in eine Summe auseinanderſtrebender Kräfte, wie in der Schule des Sokrates, ſondern bildet trotz der Verſchiedenheit der Elemente ein einheitliches Sein;[1]) und dieſes einheitliche Sein mit all ſeinen Elementen iſt der Träger der Tugend.

Auch über Plato geht Ariſtoteles mit dieſem Tugendbegriff weit hinaus. Zwar dehnt Plato bereits die Tugend über den ganzen Bereich der Seele aus; nicht bloß die Vernunft, ſondern auch die niederen Seelenteile werden in die Sphäre der Tugend einbezogen. Die Tugend iſt auch ſchon bei Plato nicht mehr bloß Wiſſen, ſondern beſteht in dem richtigen Verhältnis der Seelenteile zu einander. Allein hinter Ariſtoteles bleibt auch dieſer Tugendbegriff noch in mehr als einer Beziehung zurück. Abgeſehen davon, daß Plato nicht eigentlich an den Menſchen, ſondern an die Seele denkt, erblickt er in der Tugend nicht ſo faſt die Vollkommenheit eines einheitlichen Seelenweſens, als das richtige Verhältnis der verſchiedenen Seelenteile zu einander.

[1]) M. Wundt II 114.

Nicht ſo faſt eine Vollkommenheit, als ein richtiges Verhältnis iſt in der Tugend verkörpert, ein Verhältnis der Harmonie und des Ebenmaßes, ein Gleichgewicht und ein Ausgleich widerſtreitender Seelenkräfte.[1]) Die äſthetiſche Denkrichtung beherrſcht den platoniſchen Tugendbegriff. Ariſtoteles dagegen knüpft nicht mehr an die Verſchiedenheit der Weſensteile, ſondern an das einheitliche Weſen ſelber an; und dieſes einheitliche Weſen iſt nicht die Seele, ſondern der Menſch. Der Menſch als einheitliches Sein, als Verkörperung einer höchſten Idee und Lebensaufgabe bildet den Träger der Tugend. Nicht mehr das Merkmal des richtigen Verhältniſſes, ſondern das der Vollkommenheit wird an der Tugend in erſter Linie erkannt; nicht mehr eine äſthetiſche, ſondern eine metaphyſiſche Betrachtungsweiſe tritt an die erſte Stelle.

Wie die Beziehung zum einheitlichen Ganzen der Menſchennatur, ſo wird auch die zu deren Teilen von Ariſtoteles durchweg anders gefaßt, als von Plato. Vor allem hat Ariſtoteles zum erſtenmal wirklich unterſucht, in welchem Sinne Vernunft, Wille und Gefühl an der Tugend beteiligt ſind. Als normierendes Prinzip tritt die Vernunft allerdings ſchon bei Plato auf; allein erſt Ariſtoteles entwickelt eine Theorie der „richtigen Einſicht“ und der φρόνησις. Dem Umſtande ſodann, daß auch die Freiheit eine Bedingung des ſittlichen Handelns iſt, ſcheint Plato noch gar keine Aufmerkſamkeit zu ſchenken, geſchweige denn, daß er zu einer Unterſuchung hierüber gelangt wäre. Ebenſowenig erörtert er die Frage, welche Stellung Affekte und Gefühle innerhalb der Tugend einnehmen, obſchon ihm die pädagogiſche Bedeutung der Luſt- und Unluſtgefühle nicht entgangen iſt. In all dieſen Punkten dringt der Schüler weit über den Meiſter hinaus und zeichnet ſo von der Tugend ein vielmals ſchärfer umriſſenes Bild. Ariſtoteles nimmt zum erſtenmal eine ſyſtematiſche Gliederung des Tugendbegriffes vor. Nachdem er die Tugend als Erfüllung einer höchſten Lebensaufgabe und als letzte Vollendung beſtimmt

[1]) Tim. 89 e.

und so zur Zentralidee des menschlichen Wesens in engste Beziehung gesetzt hat, geht er dazu über, sie in ihre Bestandteile aufzulösen, zu zeigen, wie das Vernunftwesen mit all seinen Lebensfunktionen, mit Denken, Wollen und Fühlen beteiligt ist, so daß die allgemeine Tugendlehre des Aristoteles geradezu als ein Muster einer planmäßigen, allseitigen und eindringenden Untersuchung gelten darf.

Die Art und Weise nun, wie Aristoteles die Tugend aus den Elementen zusammensetzt, auf die verschiedenen Seelenfunktionen verteilt, ist ganz besonders geeignet, das Eigenartige seiner Tugendidee hervortreten zu lassen. So verleiht die beherrschende Stellung, die der Vernunft eingeräumt wird, der Tugend vor allem ein intellektualistisches Gepräge. So weit auch Aristoteles vom Intellektualismus des Sokrates abrückt, so gilt die Tugend trotzdem auch ihm noch vor allen Dingen als ein Werk der Vernunft. Die sittlichen Forderungen erscheinen wesentlich als Vernunftgebote; tugendhaft leben heißt vernunftgemäß leben. Die Vernunft ist nicht bloß das Organ des Wissens, sondern auch die Norm der sittlichen Lebensführung, nicht bloß das Prinzip des Denkens, sondern auch des sittlichen Handelns. Die Tugend ist praktische oder angewandte Vernunft. Ebenso unerläßlich und wesenhaft für das sittliche Handeln wie die Leitung der Vernunft ist der freie Wille. Ohne den freien Willen vermag sich Aristoteles das sittliche Handeln nicht zu denken. Nur soweit unser Verhalten der Ausfluß freier Selbstbestimmung ist, nimmt es sittlichen Charakter an, ist es der Gegenstand sittlicher Billigung oder Mißbilligung. Das sittliche Bewußtsein schließt den Gedanken der Zurechnung und damit den der Freiheit ein. Erscheint die Vernunft als sittliche Norm, so die Freiheit als Grund der sittlichen Zurechnung. Zuletzt nimmt Aristoteles auch noch die Affekte und Gefühle in den Tugendbegriff auf. Als bleibende Willens- und Gefühlsrichtung schließt die Tugend den Einklang von Vernunft und Affekt, Pflicht und Neigung in sich. Sie bedeutet insofern eine harmonische Seelenstimmung und weist damit immerhin auch einen ästhetischen Zug

auf, nur daß dieſer nicht mehr das hervorſtechendſte, ſondern ein mehr untergeordnetes Merkmal darſtellt.

So vereinigt der ariſtoteliſche Tugendbegriff Elemente, die ſonſt meiſt voneinander getrennt ſind und entgegengeſetzte Typen ethiſcher Denkweiſe begründen. Intellektualiſtiſche und äſthetiſche Tugendbegriffe pflegen mehr oder minder auseinanderzufallen. Der Intellektualismus eines Sokrates und noch mehr der Rationalismus eines Kant iſt einer äſthetiſchen Auffaſſung der Sittlichkeit abhold; und die äſthetiſch geartete Ethik der Romantik ſchließt jede Vorherrſchaft der Vernunft aus. Der ariſtoteliſche Tugendbegriff jedoch iſt intellektualiſtiſch und äſthetiſch zugleich. Der Grieche weiß mit dem Ernſt und dem männlichen Charakter einer Vernunftherrſchaft die Weichheit einer Herrſchaft der Gefühle zu verbinden. Während der Kantiſche Rationalismus der Tugend zwar die Züge des Erhabenen und Würdevollen, aber auch die des Herben und Rigoroſen verleiht, und während die Weichheit einer einſeitigen Gefühlsmoral in Weichlichkeit und Rührſeligkeit ausartet, verſteht Ariſtoteles Anmut und Würde miteinander zu verſchmelzen. Die ariſtoteliſche Tugend wurzelt nicht ausſchließlich in der Vernunft und im nackten Willen, ſondern iſt zugleich Gefühlsrichtung; aber ſie hat ihren Grund noch weniger ausſchließlich in den Gefühlen. Die Gefühle ruhen nicht auf ſich ſelbſt, ſondern gehorchen dem Gebote der Vernunft. Sie haben zwar Anteil an der Begründung der Tugend, aber nur in Unterordnung unter die Herrſchaft der Vernunft. Ungeregelten Affekten und Gefühlen darf die Führung des Lebens nicht anvertraut werden; das Recht, leitendes Prinzip zu ſein, ſteht nur der Vernunft zu.

Wahrt ſo die ariſtoteliſche Tugend trotz ihres äſthetiſchen Charakters den Abſtand von einer bloßen Gefühlsmoral, ſo ergibt ſich ein ähnliches Verhältnis gegenüber dem Bildungsideal des neueren Humanismus. Auch hier wird im Vergleich mit Ariſtoteles die Herrſchaft der Vernunft eingeſchränkt und die Selbſtändigkeit der Gefühle erweitert. Wilhelm von Humboldt meint, daß zur Regelung des

einzelnen Falls Vernunft und Moral nicht ausreichen, sondern auch das ästhetische Empfinden eingreifen muß[1]), und Schiller will der Neigung, allerdings der sittlich veredelten Neigung, geradezu die Führung des sittlichen Lebens überlassen[2]). Ein Stück romantischer Gefühlsmoral geht in unser klassisches Bildungsideal ein. Aristoteles dagegen hält Affekte und Gefühle, so wenig er auf ihre Mitwirkung verzichten möchte, in strengerer Zucht. Mag seinem Tugendideal das Merkmal der Anmut noch so deutlich aufgedrückt sein, der Ernst uneingeschränkter Vernunftherrschaft wird dadurch nicht abgeschwächt. Die seelische Harmonie, wie sie durch die Tugend verwirklicht wird, beruht nicht auf einer bloßen Übereinstimmung der verschiedenen Seelenteile, sondern darauf, daß die Seele in all ihren Teilen von einem leitenden Prinzip beherrscht und erfüllt wird. Die Vernunft gibt die Herrschaft keinen Augenblick aus der Hand. Nicht durch eine glückliche Naturanlage, sondern durch die Vernunft soll die Harmonie hergestellt werden. Der Gedanke einer von Natur aus bestehenden Harmonie zwischen der Vernunft einerseits, den Affekten, Gefühlen und Begierden andererseits liegt dem griechischen Philosophen ferne; von Natur aus besteht vielmehr in dieser Beziehung ein Gegensatz. Ist die Vernunft die Norm und das Prinzip des Guten, so verleiten Affekt, Begierde und Lust zum Bösen. Vernunft und Affekt sind für die griechische Auffassung die einander entgegengesetzten Pole, zwischen denen sich das sittliche Leben bewegt. Siegt im Guten die Vernunft über den Affekt, so im Bösen der Affekt über die Vernunft. Die Affekte selber sind daher nicht geeignet, Träger der Tugend zu sein; nur eine von der Vernunft geleitete und beherrschte Willensrichtung ist dazu angetan. Zwar will Aristoteles nicht im Stadium des Kampfes stehen bleiben, sondern die Tugend zu einem endgültigen Sieg über die

[1]) E. Spranger, Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin 1909. 395 f. 404 f. — [2]) Über Anmut und Würde. Vgl. Fr. Sawicki, Das Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen. Paderborn 1909. 84 ff.

Affekte, zu einer bleibenden Harmonie zwischen Vernunft und Begierde gestalten. Allein diese Harmonie stellt sich nicht von selber ein, sondern nur als das Werk andauernder Übung und Gewöhnung. Allerdings hat die Tugend, so scheint es, auch bei Aristoteles weniger den Charakter eines starken, unbeugsamen Willens als den der seelischen Harmonie; denn höher als der feste Wille, der sich in der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) äußert und alle Widerstände überwindet, steht jene harmonische Seelenverfassung, der das Gute keine ernstlichen Schwierigkeiten mehr bereitet. Allein andererseits hat Aristoteles keine Harmonie im Auge, die den starken Willen ausschließen oder umgehen möchte, sondern eine solche, die das Werk sittlicher Kraft und Anstrengung ist. Der starke Wille, der sich im Kampfe bewährt, wird keineswegs als überflüssig betrachtet; nur bezeichnet er nicht schon die Vollendung der Tugend, sondern bloß eine unentbehrliche Voraussetzung und ein unvermeidliches Durchgangsstadium. Nicht umsonst betont Aristoteles, daß die Tugend nur durch anhaltende Übung und Gewöhnung erworben wird. Zwar schätzt der aristotelische Tugendbegriff den endgültigen Sieg höher als den siegreichen Kampf. Die sittliche Vollkommenheit steigert sich in dem Maße, als der Widerstand gegen das Gute gebrochen ist und der gute Wille sich ungehemmt zur Geltung bringen kann. Daß auch der Kampf den sittlichen Wert einer Persönlichkeit zu steigern vermag, daß eine sittlich gute Handlung um so höher steht, je größer die Schwierigkeiten sind, die überwunden werden müssen, diese Seite der Sache wird von Aristoteles, so scheint es, weniger hoch angeschlagen. Nicht eine Tugend, die den Kampf besteht, ist das Höchste, sondern eine Tugend, die über den Kampf erhaben ist. Dennoch bleibt die Vernunft mit der sittlichen Gesinnung oder dem guten Willen das leitende Prinzip, wie nicht bloß die allgemeine Tugendlehre zeigt, sondern die Ausführungen über die verschiedenen Formen der Tugend bestätigen werden. Die ästhetische Denkrichtung ordnet sich der intellektualistischen unter. Die Auffassung des Schönen ist nicht etwa Sache des Ge-

fühls, sondern der Vernunft oder verstandesmäßigen Erkenntnis; der Schönheitssinn fällt mit der Vernunft zusammen.[1]) Ist die Vernunft bei Sokrates das Organ der klugen Berechnung und auch noch der sittlichen Forderung, so ist sie bei Aristoteles zugleich das Sprachrohr des Schönen, der Harmonie, der Ordnung. Die sittliche Vernunft äußert sich nicht bloß als φρόνησις, sondern auch als ὀρθὸς λόγος, als das Organ zur Erfassung der richtigen Mitte; und in dieser Gestalt greift die Vernunft wirklich auf das ästhetische Gebiet über, da ja die rechte Mitte sich mit dem Ebenmaß und dem richtigen Verhältnis deckt.[2]) Im übrigen ist die aristotelische Ethik auch mit dieser Verschmelzung intellektualistischer und ästhetischer Auffassung ein Spiegelbild hellenischer Geistesrichtung. Auch der platonische Philebus[3]) z. B. führt aus, daß in der Vernunft nicht bloß die Wahrheit ihren Sitz hat, sondern auch das Ebenmaß und die Schönheit.

Darnach beruht der aristotelische Tugendbegriff auf einer Betrachtungsweise, die den verschiedensten Seiten des Gegenstandes gerecht wird und alle Gegensätze in einer höheren Einheit ausgleicht. Die Sittlichkeit wird nicht mehr bloß zur Vernunft, sondern auch zum freien Willen und zum Gefühlsleben und vor allen Dingen auch zum einheitlichen Ganzen und damit zur Zentralidee des menschlichen Wesens in Beziehung gebracht. Der für die griechische Ethik charakteristische Eudämonismus löst das Sittliche nicht mehr in das Nützliche oder Lustvolle auf; die Tugend ist in erster Linie Erfüllung einer höchsten Aufgabe und höchste Vollendung, und eben deshalb bringt sie als unmittelbare Folge eine höchste Beseligung mit sich. Der Gedanke der Beseligung ist einem höheren Gesichtspunkte eingegliedert, die eudämonistische Denkweise mit einem ethischen Idealismus in Einklang gebracht. Eine ähnliche Bewandtnis hat es mit der dem hellenischen Genius angestammten ästhetischen Denkweise. Während bei Plato der ästhetische Gedanke vielfach den beherrschenden Gesichtspunkt darstellt, bedeutet er bei

[1]) Vgl. O Willmann, Aristoteles als Pädagog und Didaktiker. Berlin 1909. 131. — [2]) S. oben S. 61. 63 f. — [3]) 65 b ff.

Ariſtoteles nur ein ſekundäres Merkmal; der Gedanke der Harmonie gliedert ſich wie der der Beſeligung dem der höchſten Vollkommenheit ein. Ariſtoteles verleugnet weder die intellektualiſtiſche, noch die eudämoniſtiſche, noch die äſthetiſche Betrachtungsweiſe ſeines Volkes; den beherrſchenden Geſichtspunkt aber nimmt er von einer anderen Seite, nämlich von ſeiner teleologiſchen Lebensanſchauung her. Ihrer primären Idee und ihrem eigentlichen Weſen nach Erfüllung einer höchſten Aufgabe und letzte Vollendung nimmt die Tugend von ſelbſt die Merkmale des Vernunftgemäßen, des Beſeligenden und des Schönen an. In dieſem Sinne fügt Ariſtoteles die verſchiedenen Elemente zu einem einheitlichen Begriffe zuſammen. Die allgemeine Tugendlehre des Ariſtoteles verrät ebenſowohl den Meiſter der Syntheſe wie der Analyſe.

Immerhin, ſo ſehr der ariſtoteliſche Tugendbegriff die verſchiedenſten Merkmale zu einem einheitlichen Gebilde zuſammenfaßt, eine Beziehung läßt er dennoch vermiſſen, nämlich die religiöſe. Hatte Plato das ſittliche Leben auf ein transzendentes höchſtes Gut bezogen, ſo nimmt Ariſtoteles den Standpunkt nur innerhalb der Menſchennatur. Eine menſchliche Aufgabe ſoll erfüllt, ein für den Menſchen erreichbares Gut angeſtrebt werden. Die Tugend vollendet die menſchliche Perſönlichkeit als Ganzes und läßt daher die verſchiedenſten Beziehungen zur Menſchennatur erkennen; eine transzendente Beziehung aber entdeckt Ariſtoteles in ihr nicht. Sein metaphyſiſcher Standpunkt hindert ihn, eine ſolche Beziehung in die ſittliche Ordnung einzuführen. Höchſtens will indirekt ein religiöſes Element in den ariſtoteliſchen Tugendbegriff eingehen, nämlich mit dem Zweckgedanken, ſofern dieſer Gedanke ohne ein vernünftiges Weltprinzip nicht wohl vollzogen werden kann und deshalb eine religiöſe Weltbetrachtung logiſch zur Folge haben müßte.[1]) Die allgemeine Tugendlehre wenigſtens kennt das religiöſe Merkmal in anderer Form nicht. Beſtimmter jedoch

[1]) R. Eucken, Über die Methode und Grundlagen der ariſtoteliſchen Ethik. Progr. Frankfurt a. M. 1870. 27 f.

klingt der religiöſe Gedanke in der ſpeziellen Tugendlehre an, wie dort überhaupt das Bild der ariſtoteliſchen Tugend mit ſeinen charakteriſtiſchen Zügen noch beſtimmter und anſchaulicher hervortreten wird.

II. Die besonderen Formen der Tugend.

1. Die Tapferkeit.

Daß Ariſtoteles die Beſprechung der verſchiedenen Tugenden mit der Tapferkeit beginnt, ſcheint einen hiſtoriſchen Grund zu haben. Den Ausſchlag gibt offenbar der Umſtand, daß der Philoſoph die platoniſche Lehre von den Kardinaltugenden nicht unverändert übernimmt. Weil die Weisheit (φρόνησις, σοφία)[1]) nicht mehr zu den ſittlichen Tugenden zählt, tritt die nachfolgende Kardinaltugend, d. i. die Tapferkeit, an die erſte Stelle.[2]) Damit ſteht im Einklang, daß Ariſtoteles wie Plato der Tapferkeit die σωφροσύνη anreiht. Hiebei denkt Ariſtoteles nicht mehr an eine Klaſſifikation oder ſyſtematiſche Anordnung der Tugenden, ſondern nur noch an eine loſe Aneinanderreihung. Mit der platoniſchen Seelenlehre iſt die Grundlage der ſyſtematiſchen Anordnung in Wegfall gekommen. Auch wird die platoniſche Syſtematiſierung nicht durch eine andere erſetzt. Alle Verſuche, in der ariſtoteliſchen Tugendlehre eine ſyſtematiſche Einheit zu entdecken, ſind geſcheitert.[3]) Richtig iſt nur, daß es dem

[1]) Gleich der φρόνησις iſt bei Ariſtoteles auch die σοφία eine dianoëtiſche Tugend, fällt aber nicht mehr, wie bei Plato, mit erſterer zuſammen. Sie bezeichnet einerſeits eine Meiſterſchaft in der Kunſt und bezieht ſich andererſeits auf die Erkenntnis und Anwendung der oberſten Grundſätze. VI 7, 1141 a 9 ff. — [2]) Rep. IV 428 a ff. — [3]) Daß ſich F. Häcker (Das Einteilungs- und Anordnungsprinzip der moraliſchen Tugendreihe in der Nikomachiſchen Ethik. Berlin 1863) vergeblich bemüht, in der ariſtoteliſchen Tugendreihe einen ſyſtematiſchen Einteilungsgrund nachzuweiſen, hat bereits Zeller (II 2. 3. A. 634 [1]) gezeigt. So unleugbar

Philoſophen um die Durchführung eines einheitlichen Tugendbegriffes zu tun iſt, ſofern er zeigen will, daß ſich ſein Tugendbegriff bewährt, der Gedanke der rechten Mitte ſich auf alle Tugenden anwenden läßt.[1])

Die Tapferkeit beſteht, wie bereits bekannt, in der Einhaltung der rechten Mitte zwiſchen Furcht und Tollkühnheit. Die Furcht ſowohl wie die Verwegenheit wird auf das rechte Maß zurückgeführt.[2]) Und zwar betätigt ſich die Tapferkeit ſpeziell in Todesgefahren, noch ſpezieller in den Gefahren des Krieges. Tapfer iſt, wer im Kriege dem Tode mit der

der Philoſoph dem Ganzen ſeiner Ethik einen einheitlichen Plan zugrunde legt, daß er auch in der Aufzählung der Tugenden nach einem ſolchen verfährt, läßt ſich nicht dartun. Auch der von Chr. A. Brandis (Ariſtoteles und ſeine akademiſchen Zeitgenoſſen. Zweite Hälfte. Berlin 1857. 1531) gemachte Verſuch, die ariſtoteliſche Anordnung der Tugenden auf eine Klaſſifikation der Affekte zurückzuführen, iſt hinfällig. Das Gleiche gilt von Th. Zieglers (Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881. 116) Vermutung, daß die Gliederung des Glückſeligkeitsbegriffes den Ausſchlag gegeben hat. Nicht ſyſtematiſche Erwägungen, ſondern hiſtoriſche Vorbilder ſind maßgebend geweſen. Nicht bloß die platoniſche Lehre von den Kardinaltugenden nämlich dient als Anknüpfungspunkt, auch ſonſt noch läßt ſich, wie unten (S. 192, 194) gezeigt wird, die Anlehnung an platoniſche Reihenfolgen feſtſtellen. So kommt insbeſondere in Betracht, daß ſchon Plato in Verbindung mit den Kardinaltugenden nicht bloß die Freigebigkeit, ſondern mit auffallender Vorliebe auch die Hochherzigkeit erwähnt. Hiſtoriſch beſſer begründet iſt es deshalb, wenn T. L. Heath (On the probable order of composition of certain parts of the Nicomachean Ethics. Journal of Philology. XIII. 1885. 41 ff.) annimmt, Ariſtoteles habe die Gerechtigkeit unmittelbar an die σωφροσύνη angereiht, nicht aber, wie die Nikomachiſche Ethik in der überlieferten Faſſung zeigt, erſt am Ende behandelt. Trotzdem ergeben die Anhaltspunkte keinen durchſchlagenden Beweis. Dem Umſtande, daß Ariſtoteles in der Rhetorik (I 6, 1362 b 12. 9. 1366 b) und in der Politik (III 4, 1277 b 17. VII 1, 1323 a 28) die Gerechtigkeit in unmittelbarer Verbindung mit der Tapferkeit und der σωφροσύνη erwähnt, und daß ſich für dieſe Zuſammenſtellung platoniſche Vorbilder nachweiſen laſſen, ſteht die Tatſache gegenüber, daß auch die Nikomachiſche Ethik platoniſchen Vorbildern folgt, wenn ſie der σωφροσύνη die Freigebigkeit und die Hochherzigkeit anreiht. — [1]) IV 13, 1127 a 15. — [2]) Wie Kalchreuter (a. a. O. 52) richtig bemerkt, gelangt der Begriff der Tapferkeit als der rechten Mitte zwiſchen Feigheit und Tollkühnheit ſchon bei Iſokrates (ep. 2, 3) zum Ausdruck.

notwendigen Unerſchrockenheit entgegenſieht. Die Unerſchrockenheit in anderen Gefahren, etwa auf hoher See oder in Krankheiten, will Ariſtoteles zwar auch als Mannesmut und eine Art Tapferkeit gelten laſſen, aber nicht mit dem platoniſchen Sokrates[1]) als Tapferkeit im engeren Sinne. Letztere bezieht ſich auf die größten und ehrenvollſten Gefahren, und das ſind die Gefahren im Kriege. Tapfer im eigentlichen Sinne iſt, wer dem ſchönen und edlen Tode furchtlos entgegengeht. Was jene Gefahren als ſo außerordentlich ehrenvoll erſcheinen läßt, iſt der Umſtand, daß ſie mit der Erfüllung der Pflicht verbunden ſind. Der Tapfere unterzieht ſich den Gefahren, weil es die Pflicht ſo erheiſcht, wie Ariſtoteles nicht oft genug betonen kann.[2]) Ohne ſittliche Beweggründe gibt es keine Tapferkeit. Die phyſiſche Erregung, der Zorn, bildet nicht, wie bei einem analogen Verhalten des Tieres, das eigentliche Motiv der Tapferkeit. Das Tier bekundet Ausdauer, weil es durch Schmerz oder Furcht angetrieben wird; der Menſch aber wird durch den Gedanken an das Gute beſeelt, und die phyſiſche Erregung darf nur in ſekundärer Weiſe mitwirken. Der phyſiſche Mut iſt zwar beteiligt, aber nicht als primärer Faktor; das eigentliche Motiv iſt ſittlicher Natur. Wer nur durch Schmerz, Zorn und ähnliche Erregungen zum Kampfe beſtimmt wird, iſt zwar ſtreitbar, aber nicht tapfer, da ihn nicht das Gute und die Vernunft, ſondern nur die Leidenſchaft treibt. Höchſtens eine Analogie zur Tapferkeit kann in einem ſolchen Verhalten gefunden werden.[3]) Sache des Tapfern iſt es, der Gefahr zu trotzen, weil es ſchön und edel, das Gegenteil aber ſchimpflich iſt.

Immer wieder kennzeichnet alſo Ariſtoteles die Tapferkeit durch ſittliche Motive, immer wieder ſieht er in ihnen das unterſcheidende Merkmal, ſchließt er die Tapferkeit da aus, wo andere Motive den Ausſchlag geben. Für Ariſtoteles macht die ſittliche Geſinnung das Weſen der Tapferkeit aus, während Sokrates die Tapferkeit als ein Wiſſen

[1]) Lach. 191 d e. — [2]) III 10, 1115 b 12. 17. 23. 1116 a 7. b 2. 11, 1117 a 17. — [3]) III 11, 1116 b 30 ff.

definiert[1]) und Plato ihm zu folgen ſcheint, wenn er die Tapferkeit gegen den phyſiſchen Ungeſtüm mit Hilfe der bloßen Vernunft abgrenzt. So groß auch die Furchtloſigkeit der Tiere ſein mag, als Tapferkeit darf ein ſolches Verhalten, ſo lehrt Plato, nicht bezeichnet werden; denn zur Tapferkeit wird die Furchtloſigkeit nur in Verbindung mit der Vernunft.[2]) Die Vernunft, die vernünftige Erkenntnis iſt es alſo, was bei Sokrates und Plato die Tapferkeit von der phyſiſchen Kühnheit unterſcheidet; Ariſtoteles dagegen erblickt das Kennzeichen in der ſittlichen Geſinnung.

Bezeichnend iſt ferner, wie der Philoſoph die Tapferkeit gegen die Verwegenheit abgrenzt. Die Tapferkeit iſt Unerſchrockenheit, Unterdrückung der Furcht, wo es die Pflicht gebietet. Allein Ariſtoteles bedenkt, daß auch die Unerſchrokkenheit ihre Grenze hat. Gemeint iſt eine Unerſchrockenheit, ſoweit ſie dem Menſchen im Anblick des Todes überhaupt zugemutet werden kann.[3]) Tapfer ſein heißt unerſchrocken ſein in einer Weiſe, wie es dem Menſchen angemeſſen iſt. Eine abſolute Furchtloſigkeit gegenüber dem Tode erſcheint dem Griechen widernatürlich. Denjenigen, der ſich wie die Kelten vor gar nichts fürchtet, auch nicht vor Seeſtürmen und Erdbeben, bezeichnet Ariſtoteles als tollkühn, wahnwitzig und ſtumpfſinnig.[4]) Mit der Tollkühnheit verbindet ſich zudem das Merkmal des Prahleriſchen, eine Eigenſchaft, an der Ariſtoteles ebenfalls Anſtoß nimmt. Der Tapfere muß nicht von allen Furchtgefühlen frei ſein, wohl aber weiß er ſie durch höhere Beweggründe im Zaume zu halten. Daß der Menſch, ſobald er den Tod vor Augen hat, in Schrecken gerät, iſt natürlich und ſoll durch die Tugend nicht ausgeſchloſſen ſein; nur ſoll ſich der Menſch von phyſiſchen Regungen nicht beherrſchen laſſen, ſondern einem höheren Geſetze folgen.

So zeigt ſchon das erſte Beiſpiel der ſpeziellen Tugendlehre, daß bei Ariſtoteles die Tugend wirklich den Charakter eines weiſen Maßhaltens annimmt. Der Begriff, der in der

[1]) Mem. IV 6, 11 f. Prot. 360 d. E. N. III 11, 1116 b 4. — [2]) Lach. 197 a b. Vgl. Men. 88 b. — [3]) III 10, 1115 b 11. — [4]) III 10, 1115 b 26.

allgemeinen Tugendlehre entwickelt wurde, gelangt nunmehr in bestimmteren Formen zur Ausprägung. Nichts Übertriebenes oder Einseitiges kann an einer solchen Tugend entdeckt werden; die sittliche Forderung schmiegt sich, so erhaben sie klingt, enge an die wirkliche Menschennatur an. Die Tugend ist keine Auslöschung, sondern eine Beherrschung der Affekte. Die Affekte gehen positiv in die Tugend ein, aber nicht als beherrschendes, sondern als beherrschtes Element. Die der jeweiligen Lebenslage entsprechenden Gemütsbewegungen sollen nicht unterdrückt, wohl aber durch Vernunft und Sittengesetz gemäßigt und geregelt werden. Die Natur soll nicht vergewaltigt, sondern veredelt werden. Aristoteles huldigt nicht, wie die Cyniker und später die Stoiker, einem weltfremden und widernatürlichen Ideal, sondern bleibt mit seinen Zielen im vollen Einklang mit der tatsächlichen Menschennatur. Zwischen Ideal und Wirklichkeit besteht kein unüberwindlicher Gegensatz. Und doch weiß der Philosoph auf diesem Boden sein Ideal der Tapferkeit bis ins Heroische zu steigern. Die Betätigung tapferer Gesinnung ist, weil mit Mühsalen verbunden, mit Recht Gegenstand der Hochschätzung; denn schwieriger ist es, Mühsale zu ertragen, als auf das Angenehme zu verzichten.[1]) Das Ziel des tapfern Verhaltens mag allerdings den Charakter des Angenehmen haben; indessen wird auf dem Wege zum Ziele das Angenehme durch das viele Unangenehme in Schatten gestellt. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Tapferkeit wie mit den Wettkämpfen, wo auch einer Menge von schmerzlichen Strapazen ein Ziel winkt, durch dessen Freuden die Schmerzen nicht aufgewogen werden. Gleichwohl nimmt der Tapfere die Unannehmlichkeiten auf sich, weil es schön und edel, das Gegenteil aber verwerflich ist. Und je tugendhafter und glücklicher er ist, desto schmerzlicher wird der Tod für ihn sein; denn gerade für einen Tugendhaften hat das Leben den höchsten Wert, so daß ein solcher mit Bewußtsein der höchsten Güter beraubt wird. Dennoch wird er sich tapfer verhalten, ja vermutlich

[1]) III 12, 1117 a 32.

um so mehr, als er das Gute und Schöne allem andern vorzieht.

Demnach durchdringt Aristoteles die Tapferkeit mit der denkbar vornehmsten und heldenmütigsten Gesinnung. Zugleich zeigt sich, wie wenig die Gefühle auf Kosten eines starken Willens zur Geltung kommen. Um Lustgefühle kann es dem Tapferen am allerwenigsten zu tun sein; die edle Sache muß den Ausschlag geben. Die Schwierigkeiten, die sich einem tugendhaften Verhalten entgegenstellen, sind hier so groß, daß nimmermehr die Annehmlichkeit, sondern nur ein starker und heroischer Wille die treibende Kraft sein kann. Nicht immer ist, so bemerkt Aristoteles, die Ausübung der Tugend von angenehmen Gefühlen begleitet; vielmehr stellen sich solche Empfindungen in bestimmten Fällen erst ein, wenn das Ziel erreicht ist.[1])

Ausdrücklich gibt Aristoteles am Schluß zu verstehen, daß er bei seinem Tapferkeitsideal bürgerliche Soldaten, nicht aber Soldtruppen im Auge hat. Nur den ersteren ist eine so vornehme und heroische Gesinnung wirklich angemessen, während letztere vielleicht sogar bessere Soldaten sind, wenn sie ein geringeres Maß von Tugend besitzen und daher weniger zu verlieren haben, da sie sich gegen einen geringen Entgelt den größten Gefahren aussetzen.[2]) Ist der freie Bürger, das scheint der Gedanke zu sein, um so tapferer, je edler und tugendhafter er ist, so der Söldner, je mehr der Sold sein einziges Ziel ist. Jener ist tapfer des Guten wegen, dieser des Lohnes wegen. Daß der griechische Philosoph ein Lebensideal zeichnet, das nicht für alle Stände, sondern für eine aristokratische Klasse bestimmt ist, kommt hier schon zum Ausdruck.

2. Die σωφροσύνη.

Die σωφροσύνη ist eine Art Mäßigkeit oder Herrschaft über niedere Triebe, nämlich über gewisse Lustgefühle.[3]) Wie durch die Tapferkeit Furcht- und Unlustgefühle beherrscht und geregelt werden, so durch die σωφροσύνη Lust-

[1]) 1117 b 15. — [2]) 1117 b 17. — [3]) III 13, 1117 b 24 ff.

gefühle. Und zwar ſind ſpeziell jene Luſtempfindungen gemeint, die der Gaumen- und Fleiſchesluſt angehören, Luſtempfindungen alſo, die wir mit den Tieren gemein haben, und die uns deshalb zu einer tieriſchen oder ſklaviſchen Lebenshaltung herabdrücken.[1]) Tieriſch iſt es, in ſolchen Gelüſten zu ſchwelgen und darin ſeine eigentliche Freude zu ſuchen.[2]) Der Ausgelaſſene begehrt alles, was Luſt bereitet, und beſonders, was den höchſten Grad von Luſt verurſacht, und läßt ſich durch die Begierde verleiten, die Luſt allem andern vorzuziehen.[3]) Der Tugendhafte (σώφρων) dagegen hält auch in ſolchen Dingen die richtige Mitte ein. Das Gebahren des Ausgelaſſenen ſtößt ihn ab, anſtatt zu locken; denn an unerlaubten Dingen freut er ſich überhaupt nicht und an erlaubten nicht übermäßig. Er iſt nicht traurig, wenn ihm ſolche Freuden vorenthalten ſind, und ſein Verlangen darnach überſchreitet niemals die Grenzen des Zuläſſigen.[4]) Kinder allerdings pflegen ſich vollſtändig von ihren Begierden leiten zu laſſen, am allermeiſten von der Begierde nach Luſt. Werden nun die Begierden mit der Zeit nicht gezügelt und dem höheren Seelenteil untergeordnet, ſo wachſen ſie ins Unermeßliche; denn das Verlangen nach Luſt iſt unerſättlich und wird durch jede Befriedigung nur noch geſteigert, ſo daß es zuletzt, wenn es groß und mächtig geworden iſt, den Menſchen der Vernunft beraubt. Deshalb muß man es auf das rechte Maß einſchränken, und nicht geſtatten, daß es ſich der Vernunft widerſetzt. Auf ſolche Weiſe hält Zucht und Ordnung im Menſchen Einzug. Wie das Kind dem Willen des Erziehers Folge zu leiſten hat, ſo muß ſich die Begierde der Vernunft unterwerfen; und gerade darin beſteht die σωφροσύνη, daß die Begierden und Wünſche mit Geſetz und Vernunft in Einklang gebracht werden.[5])

Darnach iſt dieſe Tugend durch zweierlei Merkmale beſtimmt. Einmal durch ihren Inhalt, nämlich durch ihren Gegenſatz zu ſinnlichen Trieben oder Begierden. Dabei ſind

[1]) 1118 a 23. — [2]) 1118 b 3. — [3]) III 14, 1119 a. — [4]) 1119 a 10. — [5]) III 15, 1119 b 5 ff.

dieſe Triebe oder Begierden wieder doppelter Art, gehören ſowohl der Gaumenluſt als dem Geſchlechtsleben an; und inſofern umfaßt die ariſtoteliſche σωφροσύνη jene beiden Tugenden, welche die chriſtliche Sittenlehre einerſeits Mäßigkeit im Eſſen und Trinken, andererſeits Keuſchheit nennt. Hält die chriſtliche Moral dieſe beiden Tugenden als durchaus verſchiedene Seiten und Beſtandteile des ſittlichen Lebens auseinander, ſo faßt ſie der Grieche in einem einheitlichen Begriffe zuſammen. Achtet die chriſtliche Auffaſſung auf den weſentlichen Unterſchied der beiden Materien, ſo ſieht der Grieche nur das Gemeinſame daran, nämlich das Sinnliche, Niedrige, Tieriſche, um ſo den Kampf gegen beide Arten von Regungen als ein und dieſelbe ſittliche Betätigung zu betrachten. Ein und dieſelbe Tugend iſt es, die ſowohl im Eſſen und Trinken als auch im Geſchlechtsleben die von Vernunft und Sittengeſetz vorgeſchriebene Ordnung herſtellt. Aus dieſem Grunde läßt ſich die ariſtoteliſche σωφροσύνη im Deutſchen nicht mit einem adäquaten Ausdruck wiedergeben, ſo wenig wie die ἐγκράτεια. Hier wie dort handelt es ſich um einen Begriff, der in ſolcher Umgrenzung unſerm Bewußtſein nicht geläufig iſt, ein Zeichen, daß unſere Formen des ſittlichen Denkens mit den griechiſchen nicht durchweg zuſammenfallen. Das griechiſche Denken bewegt ſich nicht immer in den nämlichen Kategorien wie das unſrige; die Geſamttatſache der Sittlichkeit wird von den Griechen zum Teil anders gegliedert und eingeteilt als von uns.

Ein zweites Moment, das in den Begriff der ariſtoteliſchen σωφροσύνη eingeht, betrifft nicht den Inhalt, ſondern die Form; und nur in dieſer Beziehung wird, wie früher dargetan wurde, die σωφροσύνη von der ἐγκράτεια unterſchieden.[1]) Beide haben den Inhalt, nämlich die Überwindung niedriger Gelüſte, mit einander gemein, ſtellen jedoch verſchiedene Phaſen oder Grade dieſer Überwindung dar. Begnügt ſich die ἐγκράτεια, der Vernunft von Fall zu Fall gegenüber ſinnlichen Trieben zum Sieg zu verhelfen, ſo ſtellt

[1]) S. oben S. 186 ff.

die σωφροσύνη einen dauernden Einklang zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit her.[1])

Auf ſolche Weiſe nun gibt Ariſtoteles der σωφροσύνη offenbar einen engeren oder beſtimmteren Sinn als der allgemeine Sprachgebrauch. Abgeſehen vom Unterſchiede von der ἐγκράτεια, der bei Sokrates[2]) und Plato[3]) zum mindeſten nicht in dieſer Ausprägung vorzuliegen ſcheint, wird die σωφροσύνη auch inhaltlich ſonſt nicht ſo ſcharf umgrenzt wie durch Ariſtoteles. Sie beſchränkt ſich in der gewöhnlichen Auffaſſung nicht auf jene Kategorien ſinnlicher Triebe, die Ariſtoteles ausſchließlich im Auge hat, ſondern bedeutet eine Mäßigung oder Selbſtbeherrſchung allgemeinerer Art.[4]) Plato bezieht die σωφροσύνη zwar ebenfalls ſchon ausdrücklich auf Speiſe, Trank und Liebesgenuß, ſcheint ſie aber damit nicht erſchöpfen zu wollen.[5]) Durchgängig ſcheint eine richtige, maßvolle Sinnesart überhaupt, eine edle Art des Denkens und Empfindens im allgemeinen gemeint zu ſein.[6]) Die σωφροσύνη vor allem verkörpert den allgemeinen Gedanken des Maßhaltens, der dem Griechentum ſo ſehr im Blute liegt.[7]) Im übrigen läßt ſich nicht verkennen, daß Ariſtoteles auch bei dieſer Tugend das ſpezifiſch ſittliche Moment kräftiger herausarbeitet als frühere Denker. Wollte Sokrates auch hier das Weſen der Tugend im Wiſſen,[8]) Plato aber in einer Art Harmonie erkennen,[9]) ſo ſtellt Ariſtoteles den eigentlich ethiſchen Geſichtspunkt voran. Nicht als ob das äſthetiſche Merkmal fehlen würde, vielmehr verwirklicht die σωφροσύνη als richtiges Maßhalten auch bei Ariſtoteles nicht bloß ein ſittliches, ſondern auch ein äſthetiſches Ideal; nur hat ſich das Verhältnis zugunſten einer vorwiegend ſittlichen Auffaſſung verſchoben. So zeigt ſich jetzt ſchon, daß Ariſtoteles einerſeits das allgemeine Weſen der ſitt-

[1]) III 14, 1119 b 15. — [2]) Mem. III 9, 4. — [3]) Rep. IV 430 e. — [4]) Gorg. 406 d e. [5]) Rep. III 389 d e. 390 a. Phaedr. 237 e ff. Phaed. 68 c. Symp. 196 c. [6]) Charm. 159 b. Gorg. 506 e. Vgl. C. Ritter, Platon I, 344 [1]. [7]) G. Billeter, Die Anſchauungen vom Weſen des Griechentums. Leipzig u. Berlin 1911. 35. 117 ff. — [8]) Mem. III 9, 4 f. IV 3, 2 ff. Vgl. Charm. 164 d ff. Ritter I, 354 ff. — [9]) Rep. IV 430 e. 431 e. 432 a.

lichen Tugend kräftiger erfaßt als seine großen Vorgänger, andererseits auch die verschiedenen Tugenden in ihrer Besonderheit schärfer abgrenzt, als früher geschehen ist. Hat insbesondere Sokrates mit seinem intellektualistischen Tugendbegriff und seiner Lehre von der Einheit aller Tugenden deren Unterschiede geradezu verwischt,[1]) so weiß Aristoteles jede Tugend in ihrer scharf umrissenen Eigenart darzustellen. Während Sokrates auf eine Einteilung der Tugenden verzichtet, Plato den Einteilungsgrund von seinem psychologischen Standpunkte hernimmt, nämlich von den Seelenteilen, ist Aristoteles in dieser Beziehung von einer rein ethischen Denkweise geleitet. Weder das Wissen noch die Harmonie noch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Seelenteil bedingt die Eigenart einer Tugend, sondern der spezielle Inhalt, die sittliche Materie, mit der es die betreffende Tugend zu tun hat.

3. Die Freigebigkeit.

Der σωφροσύνη schließt sich nicht, wie in der Reihenfolge der platonischen Kardinaltugenden,[2]) die Gerechtigkeit, sondern die Freigebigkeit an;[3]) trotzdem folgt Aristoteles damit einem platonischen Vorbild.[4]) Die Freigebigkeit ist das richtige Verhalten im Gebrauch von Hab und Gut, will einerseits die Verschwendung, andererseits den Geiz vermeiden. Sie leitet an, von Geld und Reichtum den einer tugendhaften Gesinnung entsprechenden Gebrauch zu machen. Wieder gibt die sittliche Gesinnung den Ausschlag. Wie der Tugendhafte überhaupt, so handelt auch der Freigebige des Guten wegen; er gibt, weil es sein soll. Das Seinsollende, die Pflicht ist auch für ihn der maßgebende Beweggrund.[5]) Wer nicht des Guten wegen gibt, sondern in anderer Absicht, oder wer nicht zur rechten Zeit und am rechten Orte gibt, ist nicht freigebig.[6]) Zu den Kennzeichen der Freigebigkeit gehört es ferner, gerne, nicht mit Widerwillen zu

[1]) Polit. I 13, 1260 a 21. — [2]) Rep. IV 432 b. — [3]) IV 1, 1119 b 19 ff. 2, 1120 b 27 ff. — [4]) Rep. III 402 c. — [5]) IV 2, 1120 a 23. — [6]) 1120 a 27. 1120 b 3. 20.

geben; denn erſt da iſt die Tugend, wo das Gute Freude bereitet oder doch wenigſtens keinen Widerwillen mehr verurſacht. Wer ungern gibt, iſt nicht freigebig; denn wer ſo geſinnt iſt, würde ſicher den Beſitz des Geldes der guten Handlung vorziehen; dies aber tut der Freigebige nicht.[1])

Die Geſinnung des Freigebigen äußert ſich auch im Erwerb, da er ſich auch hier an die Grenzen des Rechten hält. Weil er keinen übermäßigen Wert auf Hab und Gut legt, will er nichts auf ungerechte Weiſe erwerben. Jeden unſittlichen Erwerb brandmarkt der Philoſoph als eine ſchändliche Gewinnſucht, die eines freien Mannes unwürdig ſei.[2]) Ebenſo liegt es im Weſen der Freigebigkeit, eher zu viel als zu wenig zu geben und ſich eventuell ſogar den kleineren Teil vorzubehalten; denn nicht an ſich denkt der Freigebige zuerſt.[3]) Doch kommt es in erſter Linie nicht auf die Menge des Gegebenen an, ſondern auf die Geſinnung. Äußerlich, der Maſſe nach, iſt daher die Freigebigkeit etwas Relatives und etwas mit den Vermögensverhältniſſen Schwankendes; wer die größere Menge gibt, iſt nicht ſchon der Freigebigere.[4])

Was das Verhältnis zu den beiden Extremen, zur Verſchwendung und Habſucht angeht, ſo kommt Ariſtoteles, wie ſchon in der allgemeinen Tugendlehre, ſo auch jetzt ſpeziell mit der Freigebigkeit zum Ergebnis, daß der Abſtand der Tugend nicht nach beiden Seiten gleich groß iſt. Weiter als von der Verſchwendung iſt die rechte Mitte oder die Freigebigkeit von der Habſucht entfernt. Über die Habſucht urteilt Ariſtoteles ſchärfer als über die Verſchwendung.[5])

Allem Anſcheine nach nimmt das ariſtoteliſche Tugendideal auch an dieſer Stelle eine perſönliche Färbung an. Während Sokrates die Tugend der Freigebigkeit gar nicht zu kennen ſcheint, Plato ſie zwar ſchätzt, aber nicht näher beſpricht,[6]) geht Ariſtoteles ſchon an dritter Stelle auf ſie ein, um ſie zum Gegenſtand einer eingehenden Darlegung

[1]) 1120 a 26. 29. b 30. — [2]) 1120 a 31. 1121 b 32. — [3]) 1120 b 4. — [4]) 1120 b 9. — [5]) 1121 a 19 ff. b 13. — [6]) Theaet. 144 d. Rep. III 402 c.

zu machen. Sein Tugendideal zeigt abermals das ariſtokratiſche Gepräge, mehr noch allerdings mit der Tugend, zu der Ariſtoteles, immer noch einer platoniſchen Anordnung folgend,[1]) nunmehr übergeht.

4. Die Hochherzigkeit (μεγαλοπρέπεια).

Auch die Hochherzigkeit betätigt ſich im Gebrauch von Hab und Gut, jedoch nur in beſonderen Fällen. Gemeint iſt eine Art Freigebigkeit im Großen, eine Hoheit der Geſinnung, die ſich auch zu großen Aufwänden erſchwingen kann. Dem Wohlhabenden wird zugunſten der Öffentlichkeit ein gewiſſer Aufwand zur Pflicht gemacht.[2]) Wieder gilt es, zwei Extreme zu vermeiden, einerſeits eine unangebrachte Knauſerei oder Kleinlichkeit, andererſeits ein Protzentum, in dem Ariſtoteles eine Geſchmackloſigkeit erkennt, ein Verhalten, das eines gebildeten Mannes unwürdig iſt.[3]) Das Verkehrte findet Ariſtoteles auch bei dieſer Übertreibung nicht ſo faſt in der ungebührlichen Größe des Aufwandes, als in der Geſinnung, die ſich darin zu erkennen gibt, nämlich in dem Streben nach äußerem Glanze. Der Tugendhafte vermag abzuſchätzen, was ſich im gegebenen Falle ziemt, und weiß deshalb großen Aufwand in der rechten Weiſe zu machen.[4]) Wer aus kleinen Anläſſen große Summen ausgibt und unnützen Prunk entfaltet, wird nicht von der Pflicht geleitet, ſondern von dem Verlangen, zu glänzen und bewundert zu werden.[5]) Die Tugend aber hat hier wie ſonſt das Seinſollende zum Beweggrunde.[6]) Außerdem gehört zum Begriff der Tugend auch wieder, daß das Gute willig und gerne getan wird.[7])

Ariſtoteles hat nicht unterlaſſen, dieſe allgemeine Begriffsbeſtimmung durch Beiſpiele klarer zu machen. Darnach hat ſich jene Tugend beſonders in Ehrengaben zu betätigen, ſowohl in religiöſen wie in profanen. In erſterer Beziehung iſt an Weihegaben, Opfer und Tempelbauten zu

[1]) Rep. III 402 c. Vgl. VI 490 c. 494 b. VII 536 a. Leg. VIII 837 c. Men. 74 a 88 a. — [2]) IV 5, 1123 a 4. [3]) 1122 a 30. [4]) 1122 a 35. — [5]) 1123 a 19. — [6]) 1122 b 6. — [7]) 1122 b 7.

denken, überhaupt an alles, was zu Kulthandlungen erforderlich ist. In zweiter Linie kommen Veranstaltungen in Betracht, die der staatlichen Wohlfahrt dienen und von edlem Wetteifer für die gemeinsame Sache eingegeben sind; so die Ausstattung eines Chores, die Ausrüstung einer Galeere oder auch die Bereitung eines öffentlichen Gastmahls.[1]) Dabei muß sich der Aufwand stets nach den persönlichen Verhältnissen richten.[2]) Ein Armer kann überhaupt nicht in die Lage kommen, diese Tugend zu betätigen; vielmehr würde ein solcher Versuch den Betreffenden nur als Toren kennzeichnen.[3]) Wohl aber ziemt eine solche Handlungsweise Leuten, die sich in angesehener Stellung und angenehmen Verhältnissen befinden.[4])

Wie ersichtlich, beschreibt Aristoteles eine Tugend, die völlig auf antiken Voraussetzungen beruht. Moderner Auffassung mag scheinen, daß der Philosoph den Rahmen der Pflicht überschreitet, um das Gebiet dessen zu betreten, was zwar löblich ist, aber nicht mehr als streng geboten erachtet werden kann. Dennoch stellt Aristoteles wirkliche Pflichten fest.[5]) Es war Pflicht der wohlhabenden Bürger, für das Volk bestimmte Leistungen auf sich zu nehmen, wenn auch der Name der Tugend (μεγαλοπρέπεια) erkennen läßt, daß gerade auch an diesem Punkte Pflichtmäßiges und Geziemendes in einander übergehen, ein Verhältnis, das ja für griechische Denkweise bezeichnend ist.[6]) Sokrates scheint auch diese spezifisch aristokratische Tugend nicht zu kennen. Plato dagegen erwähnt sie oftmals, und zwar regelmäßig zusammen mit Kardinaltugenden, nimmt sie aber nicht schon durchweg in jenem engeren Sinne wie Aristoteles, sondern denkt an edles und vornehmes Wesen überhaupt.[7]) In jedem Falle hat der Sinn für das Maßhalten, für die Beobachtung richtiger und schöner Verhältnisse auch an dieser Tugend einen Anteil. Durch jede Übertreibung fühlt sich der grie-

[1]) 1122 b 19. — [2]) 1122 a 24. b 23. — [3]) 1122 b 26. — [4]) 1122 b 29. — [5]) 1122 a 33. b 6. — [6]) 1122 b 8. Top. V 5, 135 a 13. Vgl. Apelt, Platonische Aufsätze. 212 [1]). — [7]) Rep. VI 487 a. 495 d. Leg. IV 709 e. Prot. 338 a. Crat. 418 c.

chiſche Formen- und Schönheitsſinn abgeſtoßen, ein Formenſinn, der beſonders in der attiſchen Kunſt ſo klaſſiſchen Ausdruck gefunden hat. Während die Kolonien in ihren Tempelbauten dem Hang zum Gewaltigen, Prunkhaften und Überladenen nicht widerſtehen, bringt es die Kunſt Athens unter Einhaltung vielmals beſcheidenerer und edlerer Verhältniſſe zu Werken von unerreichter Anmut. Dieſer geläuterte Formen- und Schönheitsſinn verſchmilzt mit der ſittlichen Denkweiſe; eine edle Geſchmacksrichtung wird zum Beſtandteil des griechiſchen Tugendbegriffes.

Im übrigen verdient beachtet zu werden, daß Ariſtoteles mit den Ausführungen über die Hochherzigkeit doch auch das religiöſe Moment berührt. Dem ſittlichen Leben ſoll der religiöſe Charakter nicht genommen werden; im Gegenteil, die Verehrung der Götter ſcheint für Ariſtoteles etwas Selbſtverſtändliches zu ſein.[1]) Nur in ſeiner Prinzipienlehre, in der Lehre von der Tugend überhaupt, weiß Ariſtoteles das religiöſe Moment nicht unterzubringen.

Noch tiefer wurzelt eine weitere Tugend in der ariſtokratiſch-helleniſchen Geiſtesrichtung, nämlich

5. Die *μεγαλοψυχία*.

Die Art und Weiſe, wie ſich hier der Tugendbegriff ausprägt, iſt für helleniſches Denken und Fühlen vollends charakteriſtiſch. Wieder fehlt deshalb, wie unſerm Bewußtſein der Begriff, ſo unſerer Sprache der Ausdruck. Die Ehre iſt der Angelpunkt, um den ſich dieſe Tugend vor allen Dingen dreht.[2]) Sie iſt nach Ariſtoteles das höchſte aller äußeren Güter[3]) und mit der Tugend unmittelbar verknüpft; ſie iſt der Kampfpreis der Tugend.[4]) Dem Tugendhaften iſt an der Ehre gelegen, da er das Bewußtſein hat, ihrer würdig zu ſein. Er nimmt jenes Maß von Ehre in Anſpruch, das ihm mit Rückſicht auf ſeine moraliſche Tüchtigkeit gebührt, nicht mehr und nicht weniger.[5])

Doch gibt ein richtiger Ehrgeiz dem Begriff der *μεγαλο-*

[1]) IX 2, 1165 a 24. — [2]) IV 7, 1123 b 21. 1124 a 4. 12. — [3]) 1123 b 20. — [4]) 1123 b 35. — [5]) IV 9, 1125 b 7.

ψυχία nicht ſchon den vollen Inhalt. Beide verhalten ſich vielmehr wie Freigebigkeit und Hochherzigkeit.[1]) Wie ſich letztere von der erſteren dadurch unterſcheidet, daß ſie es nicht bloß mit einem Aufwand überhaupt, ſondern mit einem größeren Aufwand zu tun hat, ſo bedeutet die μεγαλοψυχία einen Ehrgeiz höheren Stils. Hochſinnig — dieſer Ausdruck kommt vielleicht noch am nächſten an den ariſtoteliſchen Begriff heran — wird einer nur genannt, wenn er für ſich eine hohe Wertſchätzung in Anſpruch nehmen darf und ſie tatſächlich in Anſpruch nimmt,[2]) während derjenige, welcher nur ein geringeres Maß von Wertſchätzung verdient und demgemäß auch von ſich denkt, zwar verſtändig, aber nicht hochſinnig iſt.[3]) Hochſinniges Weſen ſetzt geiſtige Größe voraus, gleichwie die Schönheit an körperliche Größe gebunden iſt. Nur der Tugendhafte kann hochſinnig ſein, weil nur ein ſolcher hoher Ehre würdig iſt.[4]) Lächerlich wäre es, nicht tugendhaft zu ſein und dennoch hochſinnig ſein zu wollen.[5]) Wahrhaft hochſinnig zu ſein, hält darum ſchwer, da eine ſolche Geſinnung eine vollendete Tugend vorausſetzt.[6]) Dem Hochſinnigen iſt es daher eigen, ſich an größeren Ehren, die ihm von Guten erwieſen werden, in einem mäßigen Grade zu freuen, im Bewußtſein, daß ihm ſolche Ehren gebühren oder vielleicht ſogar hinter dem gebührenden Maße zurückbleiben, da vollkommener Tugend die verdiente Anerkennung nicht leicht im vollen Maße zuteil wird. Aus Ehren dagegen, die ihm von den Nächſtbeſten oder aus geringfügigen Anläſſen bezeigt werden, macht ſich der Hochſinnige nichts; und ebenſo verhält er ſich gegen Beſchimpfungen, da ſie ihn mit Unrecht treffen. Dem richtigen oder tugendhaften Verhalten ſtehen wieder zweierlei Verfehlungen gegenüber, einerſeits eine gewiſſe Eitelkeit oder Aufgeblaſenheit, andererſeits ein unangebrachter Kleinmut.[7])

Bezieht ſich darnach die μεγαλοψυχία in erſter Linie auf Ehrenbezeigungen, ſo in zweiter Linie auf Reichtum, hohe Lebensſtellung und äußeres Glück überhaupt.[8]) Auch in

[1]) 1125 b. II 7, 1107, b 24. — [2]) IV 7, 1123 b 2. — [3]) 1123 b 5. — [4]) 1123 b 27. — [5]) 1123 b 33. — [6]) 1124 a 3. — [7]) 1123 b 8. — [8]) 1124 a 14.

solchen Lagen zeigt der Hochsinnige ein gemäßigtes Verhalten. Wie er sich gegenüber Ehrenbezeigungen vor Überschwenglichkeiten hütet, so wird er sich im Glück nicht übermäßig freuen, im Unglück nicht übermäßig betrüben. Freilich scheint äußeres Glück einem hochsinnigen Verhalten günstig zu sein, da vornehme Abkunft, einflußreiche Stellung und Reichtum Ehren eintragen;[1]) allein den eigentlichen und höchsten Anspruch auf Ehre begründet die Tugend, so daß hochsinniges Wesen vor allem die Tugend zur Voraussetzung hat. Ohne Tugend verursachen äußere Güter nur Hochmut und Aufgeblasenheit, da es ohne Tugend nicht leicht ist, äußeres Glück in der rechten Weise zu ertragen.[2]) Unfähig, das Glück richtig zu gebrauchen, gleichwohl aber in der Meinung, höher zu stehen als andere, sehen solche Leute auf andere von oben herab. Sie wollen es zwar dem Hochsinnigen nachmachen, sind ihm aber in Wirklichkeit nicht ähnlich, verstehen sich zwar auf die Geringschätzung anderer, aber nicht auf die Übung tugendhafter Gesinnung.[3])

Der Hochsinnige ist geneigt, anderen Wohltaten zu erweisen, während es ihn beschämt, Wohltaten zu empfangen. Empfangene Wohltaten pflegt er darum mit größeren zu vergelten.[4]) Auch scheint er diejenigen, denen er Gutes getan hat, besser im Gedächtnis zu behalten, als jene, von denen er Gutes empfangen hat.[5]) Desgleichen liebt er es, nicht fremder Hilfe zu bedürfen, während er bereit ist, anderen zu helfen. Gegenüber angesehenen und höhergestellten Persönlichkeiten zeigt er ein vornehmes und würdevolles Benehmen, während er im Verkehr mit gewöhnlichen Leuten sich einfacher gibt; denn dort ist es schwerer und ehrenvoller, Eindruck zu machen, und darum ist es in diesem Falle nicht unedel, anderen die eigene Würde zum Bewußtsein zu bringen, während Tieferstehenden gegenüber ein solches Auftreten eine niedrige Gesinnung verrät.

Der Hochsinnige geizt nicht nach Würden und drängt sich

[1]) 1124 a 16. — [2]) 1124 a 21. — [3]) 1124 a 31. — [4]) 1124 b 9. — [5]) 1124 b 12.

nicht in die Ehrenſtellungen anderer ein, zeigt ſich vielmehr zurückhaltend und zögernd, außer wo es eine höhere Ehre oder eine große Aufgabe gilt.[1]) Er iſt ferner ein offener Gegner, da nur die Furcht ſich verſteckt. Er kümmert ſich mehr um die Wahrheit als um fremde Meinungen, ſpricht und handelt aufrichtig, weil er offenherzig und furchtlos iſt. Zu ſeinen Eigenſchaften gehört die Wahrhaftigkeit. Für ſeine Lebenshaltung iſt nicht der Wille anderer maßgebend, außer höchſtens der eines Freundes; denn jenes wäre Sklavenart, weshalb auch alle Schmeichler ſklaviſche Geſinnung haben und die ſklaviſch Geſinnten Schmeichler ſind.

Nicht leicht wird der Hochſinnige durch etwas in Staunen geſetzt.[2]) Auch iſt es nicht ſeine Art, Schlimmes nachzutragen. Ferner ſpricht er nicht gerne über Perſonen, weder über ſich, noch über andere; er will weder, daß er gelobt wird, noch daß andere getadelt werden. Auch pflegt er ſelbſt keinen Lobredner zu machen, noch ſagt er anderen Übles nach, auch nicht ſeinen Feinden. Das Unvermeidliche und Unbedeutende gibt ihm keinerlei Anlaß zu Klagen. Sein Intereſſe iſt mehr auf das Gute als auf das Nützliche gerichtet, wie es demjenigen geziemt, der ſich ſelbſt genügen will.

Somit vermeidet der Hochſinnige einerſeits eine zu geringe, andererſeits eine zu hohe Wertſchätzung der eigenen Perſon. Auf einem Mangel an Selbſterkenntnis und Selbſtbewußtſein beruht es, ſich geringer einzuſchätzen, als man verdient.[3]) Doch handelt es ſich dabei weniger um einen Mangel an Einſicht als an richtiger Geſinnung; und darum iſt eine ſolche Seelenverfaſſung geeignet, den Menſchen herabzudrücken und an edlen Taten zu hindern.

Nunmehr ſcheint der Sinn der *μεγαλοψυχία* in der Hauptſache klar zu ſein. Gemeint iſt ein auf ſittlichen Vorzügen beruhendes, geläutertes Selbſtbewußtſein oder Selbſtgefühl, ein Bewußtſein der eigenen, durch ſittliche Tugend begründeten Würde, ein würdevolles und hoheitsvolles Benehmen. Die Ehre oder moraliſche

[1]) 1124 b 23. — [2]) 1125 a 2. — [3]) 1125 a 22.

Würde ist der eigentliche Gegenstand dieser Tugend. Hochsinnig ist, wer mit Recht jene Ehre und Würde in Anspruch nimmt, die einem höheren Grade sittlicher Tugend entspricht. In zweiter Linie sodann bedeutet die μεγαλοψυχία ein würdevolles Verhalten allgemeinerer Natur. Hochsinnig in diesem Sinne heißt, wer sich überhaupt auf ein charaktervolles, würdiges Verhalten versteht. Der Hochsinnige vergißt sich nicht, wirft sich nicht weg, läßt sich nach keiner Seite hin fortreißen. Im Glück weiß er seine Freude, im Unglück seinen Schmerz zu mäßigen. Im Umgang mit anderen vermeidet er alles, was eines hochgebildeten und vornehmen Mannes unwürdig ist. Will hier schon der ursprüngliche Begriff einigermaßen verblassen, das Bewußtsein der moralischen Würde in ein Selbstgefühl allgemeinerer Art übergehen, so scheint die μεγαλοψυχία den Charakter der Tugend noch mehr einzubüßen, wenn es heißt, daß der Hochsinnige lieber Wohltaten spendet als empfängt, lieber über jene als über diese reden hört,[1]) lieber an diejenigen denkt, welchen er Wohltaten erwiesen hat, als an diejenigen, von denen er solche empfangen hat. Trotz des entschiedenen Strebens, die Grundlage des Selbstbewußtseins nicht in äußerem Glanze, sondern in sittlicher Gesinnung zu suchen, scheint jetzt die μεγαλοψυχία sich einem wenig sympathischen Hochmut zu nähern. Die μεγαλοψυχία scheint, wie sie von Aristoteles gezeichnet wird, keinen einheitlichen Begriff zu verkörpern, sondern ein schwankendes Gebilde darzustellen, so daß auch die verschiedensten Werturteile laut werden konnten. Während Stahr[2]) findet, daß dieses Kapitel „eines der herrlichsten in der aristotelischen Ethik, ein wahrer Edelstein in dem Kunstwerke seiner Seelenkunde und Morallehre ist“,[3]) fühlt sich Eberlein[4]) abgestoßen „von dem Manne, der gerne erwiesener Wohltaten gedenkt, ungerne empfangener, der sich selbst der größten Ehre für würdig hält und nicht

[1]) 1124 b 18. — [2]) Aristoteles' Nikomachische Ethik übersetzt und erläutert. Stuttgart 1863. 137 27). — [3]) Ähnlich J. Barthélemy St. Hilaire, Morale d'Aristote. I. Paris 1856. CXXXIX f. — [4]) Die dianoëtischen Tugenden der Nikomachischen Ethik. Diss. Leipzig 1888. 104.

dorthin gehen mag, wo er nicht der erſte iſt, der nichts bewundert, weil für ihn nichts groß genug iſt.“ Sieht der eine Autor in der ariſtoteliſchen μεγαλοψυχία nur reine und edle Geſinnung, ſo entdeckt der andere abſtoßenden Hochmut. Indeſſen wäre es nicht wenig auffallend, wenn die Darſtellung des Ariſtoteles einen gar ſo großen Mangel an innerer Geſchloſſenheit aufwieſe. Zweifellos iſt ja, daß er zunächſt und auf der einen Seite auch in dieſem Falle einen durchaus reinen Tugendbegriff entwickelt. Die Frage iſt deshalb, ob die Verſchiebung des Begriffes ſo weit geht, daß die Tugend daran iſt, in das Gegenteil umzuſchlagen.

Soll in dieſer Frage Klarheit geſchaffen und die ariſtoteliſche μεγαλοψυχία richtig gewürdigt werden, ſo dürfen Ausführungen, die der Philoſoph in anderen Zuſammenhängen macht, nicht überſehen werden. Insbeſondere iſt zu beachten, daß er ausdrücklich auf die Frage eingeht, warum denn die Spender von Wohltaten an deren Empfängern ſtärker zu hängen pflegen als umgekehrt.[1]) Die meiſten wollen, ſo heißt es, die Erſcheinung daraus erklären, daß beide ſich wie Gläubiger und Schuldner verhalten. Wie es Schuldner lieber ſähen, ſie hätten keine Gläubiger, Gläubiger dagegen um das Wohl ihrer Schuldner beſorgt ſind, ſo hegen auch die Spender von Wohltaten den Wunſch, daß deren Empfänger in die Lage kommen, ihren Dank abzuſtatten, während dieſe ſelber ſich weniger Sorge darum machen. Allein Ariſtoteles iſt nicht der Anſchauung, daß eine ſolche Analogie die geſuchte Erklärung bietet. Was der Gläubiger gegenüber dem Schuldner empfindet, iſt ja nicht ein Gefühl der Anhänglichkeit, ſondern der Wunſch, Dank zu ernten, während doch Wohltäter ihren Schützlingen auch zugetan ſind, wenn ſie von ihnen weder im Augenblicke noch in der Zukunft Vorteile zu erwarten haben. Die Erklärung muß deshalb von anderer Seite hergenommen werden.

Auszugehen iſt nämlich davon, daß jedermann an dem Werk ſeiner Arbeit hängt. Als Beiſpiel dürfen beſonders die Dichter erwähnt werden, die ja an ihren Schöpfungen

[1]) IX 7, 1167 b 17.

nicht minder hängen als die Eltern an ihren Kindern. Ähnlich nun liegt der Fall bei Wohltätern; in ihren Schützlingen lieben sie ihr eigenes Werk. Der tiefere Grund muß darin gefunden werden, daß alle am Leben hängen, dieses aber in der Tätigkeit sich auswirkt und in die Erscheinung tritt. Weil man am Sein und Leben hängt, darum auch am Produkt der Tätigkeit. Dazu kommt, daß der Wohltäter die Freude einer schönen und edlen Tat empfindet, während der Empfänger der Wohltat nur die Freude des Vorteils hat, eine Freude, die sich mit jener nicht messen kann.[1]) Ferner sind Anhänglichkeit und Liebe Zeichen der Aktivität oder Tätigkeit, während es ein passives Verhalten bedeutet, Gegenstand der Anhänglichkeit und Liebe zu sein. Notwendig zeigt sich deshalb, wo das höhere Maß von Tätigkeit ist, auch die größere Anhänglichkeit und Liebe. Außerdem ist uns das mühsam Errungene teurer als, was' uns ohne Mühe in den Schoß fällt. Ein selbsterworbenes Vermögen ist uns deshalb mehr ans Herz gewachsen als ein ererbtes. Auch dieser Umstand kommt bei Wohltätern in Betracht; weil es schwerer fällt, Wohltaten zu spenden als zu empfangen, ist dort die Anhänglichkeit größer als hier.

Wie einleuchtet, ist diese Ausführung geeignet, auf obige Darstellung der *μεγαλοψυχία* ein neues Licht zu werfen. Die Tatsache, daß Wohltäter ihren Schützlingen eine größere Anhänglichkeit zu zeigen pflegen als umgekehrt, will Aristoteles nicht bloß aus niederen Beweggründen erklären, gewinnt ihr vielmehr noch eine andere und bessere Seite ab. Nicht bloß der Egoismus kommt hier zum Vorschein, sondern auch der bessere Teil der Menschennatur, die natürliche Anhänglichkeit an Sein und Leben, der Drang zur Tätigkeit und Lebensentfaltung, die Freude an einem tatkräftigen und edlen Wirken. Weil es den Menschen von Natur aus drängt, sich zu entfalten und zu betätigen, schätzt er die Tätigkeit höher als die Untätigkeit, die Aktivität höher als die Passivität, und bringt der Wohltätige seinem Schützling mehr Anhänglichkeit und Interesse entgegen als

[1]) IX 7, 1168 a 9. 17.

umgekehrt. Allem Anſcheine nach iſt dieſer Geſichtspunkt auch feſtzuhalten, wenn Ariſtoteles lehrt, daß der Hochſinnige lieber Wohltaten ſpendet als empfängt, der geſpendeten lieber gedenkt als der empfangenen. Nicht nackter Hochmut iſt es, was hier zum Ausdruck gelangt, ſondern die Freude an einer edlen Lebenstätigkeit. Nicht um äußeren Vorrang[1]) iſt es dem Hochſinnigen zu tun, ſondern um einen Vorrang, der ſich in einer umfangreicheren und vornehmeren Wirkſamkeit ausſpricht.[2]) So aufgefaßt geht alſo die μεγαλοψυχία keineswegs in einen abſtoßenden Hochmut über, wie Eberlein meint, ſondern wahrt ihren edlen und hoheitsvollen Charakter. Die ariſtoteliſche Darſtellung läßt auch an dieſem Punkte die Geſchloſſenheit keineswegs in einem ſo hohen Grade vermiſſen.

Dazu kommt, daß dieſe Auffaſſung der μεγαλοψυχία ſich auf das Beſte mit dem allgemeineren Tugendbegriff des Ariſtoteles zuſammenſchließt. Allgemein lehrt nämlich der Philoſoph, daß die Tugend mehr in richtiger Aktivität als in richtiger Paſſivität, mehr in der Ausübung des Guten als in der Unterlaſſung des Böſen beſteht;[3]) und die nämliche Denkweiſe äußert ſich, wenn Ariſtoteles das Weſen der Freundſchaft mehr im Lieben als im Geliebtwerden findet.[4]) Wie die teleologiſche Lebensanſchauung des Philoſophen den Schwerpunkt in die Tätigkeit verlegt, ſo auch ſein Tugendbegriff. Die Tugend iſt zwar in ſich Geſinnung, Charaktereigenſchaft, Willens- und Gefühlsverfaſſung, jedoch mit der Beſtimmung, in die Tat überzugehen. Alle Tüchtigkeit und Tugend ſoll gebraucht und betätigt werden. Dieſe Denkweiſe, die den Wert des Lebens und der Tugend ganz und gar in der Tätigkeit erblickt, erklärt nicht bloß, daß der Wohltäter lieber an ſeinen Schützling denkt als umgekehrt, ſondern iſt überhaupt geeignet, gewiſſe Äußerungen über das Verhalten des Hochſinnigen dem Verſtändnis näherzubringen.

Alle Schwierigkeiten und Bedenken freilich laſſen ſich auch von dieſem Standpunkte aus kaum zerſtreuen. Mag

[1]) ὑπερέχειν. IV 8, 1124 b 10. 14. — [2]) ὑπερέχειν περὶ τὴν πρᾶξιν. IX 7, 1168 a 20. — [3]) IV 1, 1120 a 11. — [4]) VIII 9, 1159 a 27. 33.

man die μεγαλοψυχία verſtehen wie immer, mag man den Unterſchied von chriſtlicher Sinnesart mehr oder weniger betonen, eine ſpezifiſch griechiſche Art des Denkens und Fühlens kommt in jedem Fall zur Geltung. Während chriſtliche Denkweiſe mit der Tugend die Geſinnung der Demut verknüpft, vermag ſich der Grieche die Tugend nicht ohne ein geſteigertes Selbſtbewußtſein zu denken. Während die chriſtliche Sittenlehre richtiges Ehrgefühl und Demut mit einander in Einklang zu bringen weiß, hat der griechiſche Tugendbegriff für die Demut keinen Platz. Nicht die Demut, wohl aber eine Art Stolz bildet ein Kennzeichen griechiſcher Tugend.[1]) Doch iſt es kein Stolz, der über ein wohlgeregeltes und gemäßigtes Selbſtgefühl hinausgeht. Will doch Ariſtoteles eine wirkliche Tugend beſchreiben, die μεγαλοψυχία um jeden Preis mit tugendhafter Geſinnung erfüllen. Der Tugendhafte ſoll ſeine ſittlichen Vorzüge zu ſchätzen wiſſen. Der einzigartigen Würde, die ſich mit ſittlichen Vorzügen verbindet, darf und ſoll ſich der Tugendhafte bewußt ſein; dieſes Bewußtſein erſcheint dem Griechen geradezu als ein Schmuck und eine Steigerung der Tugend.[2]) Zu beachten iſt jedenfalls auch, daß bei den Griechen der Ehrgeiz ein weſentliches Motiv alles höheren Strebens bildet, mit dem Streben nach Tüchtigkeit und Bildung unzertrennlich verbunden iſt.[3]) Der Ehrgeiz geht daher einerſeits in die Tugend ein und wird andererſeits durch ſie normiert und veredelt. Und ſo darf die μεγαλοψυχία auch von dieſem Geſichtspunkte aus als ein ſittlich geläutertes Ehrgefühl gekennzeichnet werden.

Nicht zweifelhaft iſt, daß auch die ariſtokratiſche Geiſtes-

[1]) Vgl. Eucken, a. a. O. 31 f. — [2]) Anders E. Rolfes, Ariſtoteles' Nikomachiſche Ethik. Überſetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen verſehen. Leipzig 1911. 247 f. — [3]) IV 7, 1124 a. — Unerfindlich iſt, wie Eberlein (a. a. O. 104 f.) und Stewart (I 336 f.) dazu kommen, die μεγαλοψυχία mit der Φωρία, d. h. mit dem ſpekulativen oder philoſophiſchen Lebensideal des Ariſtoteles in Zuſammenhang zu bringen. Der Philoſoph weiſt nirgends auf einen ſolchen Zuſammenhang hin, ſondern gründet die μεγαλοψυχία ausſchließlich auf ſittliche Vorzüge.

richtung des Philoſophen wieder zur Geltung kommt. Die Neigung, die Tugend in der Richtung des Würdevollen und Vornehmen auszugeſtalten, tritt auf das Beſtimmteſte zutage. Und nicht unwahrſcheinlich iſt, daß Ariſtoteles, wie ſeit Hegel oftmals vermutet wurde, bei der Schilderung des Hochſinnigen ſeinen Zögling aus dem mazedoniſchen Königshauſe vor Augen hatte.[1]) Daß die Anhänger eines einſeitig demokratiſchen Ideals wie die Cyniker an einer ſolchen Tugend keinerlei Gefallen finden konnten, verſteht ſich. Andererſeits iſt anzunehmen, daß Ariſtoteles zu jenen Sokratikern in bewußten Gegenſatz tritt. Läßt ſchon der harmoniſche Charakter des ariſtoteliſchen Tugendideals den Gegenſatz zu der herben Tugend der Cyniker erkennen,[2]) ſo erſt recht eine ſo ſtarke Hervorkehrung der ariſtokratiſchen Sinnesart, wie ſie der *μεγαλοψυχία* eigen iſt.

Weniger ſchroff geſtaltet ſich der Gegenſatz zu Sokrates. Die bekannte ſokratiſche „Ironie“ iſt es, an der Ariſtoteles einigermaßen Anſtoß nimmt.[3]) Sucht ſich der Prahler größer zu machen als er iſt, ſo gibt der „Ironiker“ der Neigung nach, ſich zu verkleinern.[4]) Beide verfehlen ſich gegen die Wahrheit, nur daß jener ſchärferen Tadel verdient als dieſer. Während der Prahler ohne Zweifel verkehrt und beſonders auch töricht handelt,[5]) vermag Ariſtoteles dem Verhalten des „Ironikers“ eine gewiſſe Anmut nicht abzuſprechen,[6]) vorausgeſetzt, daß ihm nichts Plumpes und Ungeſchicktes anhaftet. Immerhin ſagt es dem Stagiriten beſſer zu, ſtreng bei der Wahrheit zu bleiben und die eigenen Vorzüge auch nicht zugunſten einer liebenswürdigen Ironie zu verkleinern. Wenn er die „Ironie“ auch keineswegs ſo verwerflich findet wie eine großſprecheriſche Prahlerei, höher ſteht ihm doch ein Verhalten, wie es dem Hochſinnigen eigen iſt.

Plato hat, ſoweit ſich ſehen läßt, nirgends von der *μεγα-*

[1]) O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre. 4. A. Braunſchweig 1909. 114. — [2]) Vgl. O. Willmann, Ariſtoteles als Pädagog und Didaktiker. Berlin 1909. 46 f. — [3]) IV 13, 1127 b 22. — [4]) 1127 a 21. [5]) 1127 b 9. — [6]) Stewart I 359.

λοψυχία gehandelt, so daß Aristoteles allem Anscheine nach der erste ist, der diese Tugend in die philosophische Ethik eingebürgert hat. Zwar führt Plato unter den Tugenden auch die μεγαλοφροσύνη auf[1]) und bezeichnet mit diesem Worte offenbar einen Begriff, der der aristotelischen μεγαλοψυχία verwandt ist. Diese selbst aber erscheint in der platonischen Tugendlehre noch nicht. Jedenfalls widmet Aristoteles der μεγαλοψυχία zum erstenmal eine ausführliche Besprechung, ein Zeichen, daß er auch dieses Mal eine persönliche Note anschlägt.

6. Die Sanftmut.

Die Sanftmut besteht in der Beherrschung des Zornes.[2]) Der Sanftmütige ist gewillt, die Macht der Aufregung zu brechen und der Vernunft zur Herrschaft zu verhelfen. Aber auch hier kann nicht bloß durch ein Übermaß, sondern auch durch das Gegenteil gefehlt werden; und Aristoteles möchte davor warnen, die Unterdrückung des Zornes zu übertreiben. Die Sanftmut, wie sie gewöhnlich verstanden wird, scheint ihm darin einigermaßen zu weit zu gehen, weshalb er die rechte Mitte etwas mehr auf die andere Seite rücken möchte. Wer sich über Dinge erzürnt, über die er sich erzürnen soll, und gegen Personen, gegen die er sich erzürnen soll, kurz, wer zur rechten Zeit und am rechten Orte zürnt, verstößt nicht gegen die Sanftmut, sondern handelt löblich. Wer nicht durch den rechten Anlaß in Aufregung versetzt wird, etwa Beleidigungen ungeahndet hinnimmt,[3]) erweckt den Eindruck des Stumpfsinnes und des Sklavensinnes. Nur zürnt der Sanftmütige nicht nach Maßgabe der Leidenschaft, sondern der Vernunft. Im übrigen hebt Aristoteles auch hier wieder hervor, daß sich unter konkreten Verhältnissen Gutes und Verkehrtes nicht mit mathematischer Sicherheit auseinanderhalten lassen. Es läßt sich zwar die Richtung an-

[1]) Symp. 194 b. Euthyd. 293 a. Rep. VII 528 b. VIII 567 b. — [2]) IV 11, 1125 b 26 ff. — [3]) Hier mag der richtige Zorn unter Umständen einigermaßen mit dem Verhalten des Hochsinnigen (siehe oben S. 197) in Konflikt geraten.

geben, in der das Gute zu ſuchen iſt; allein eine Abgrenzung durch eine mathematiſche Linie iſt nicht möglich. Und ſo iſt es auch nicht leicht, genauere Beſtimmungen dafür zu treffen, wie, wie lange, gegen wen und über welche Dinge man zürnen ſoll, wie weit das Rechte geht und wo das Verkehrte beginnt. Eine geringe Abweichung von der rechten Mitte pflegt daher nicht ſchon Gegenſtand des Tadels zu ſein. Klar iſt, daß das Richtige in der Mitte liegt; durch eine ſcharfe Linie aber läßt es ſich nicht bezeichnen.

7. Geſellige Tugenden.

Mehrere Tugenden beziehen ſich auf den geſelligen Verkehr. Ariſtoteles kennzeichnet ſie, ohne für ſie paſſende Namen zu haben. Charakteriſtiſch für das Weſen der Tugend iſt nach wie vor die Einhaltung einer richtigen Mittellinie. Der Tugendhafte vermeidet einerſeits Liebedienerei und Schmeichelei, andererſeits ein unfreundliches und mürriſches Weſen,[1]) einerſeits Prahlerei, andererſeits wahrheitswidrige Selbſtverkleinerung,[2]) einerſeits unwürdige Poſſenreißerei, andererſeits ſteife Sprödigkeit.[3]) Erholung und Scherz ſind dem Leben unentbehrlich.[4]) Die Kunſt, in der rechten Weiſe zu ſcherzen, iſt darum ein Stück ſittlicher Lebensführung.[5])

8. Die Schamhaftigkeit.

Auch auf die Schamhaftigkeit kommt Ariſtoteles kurz zu ſprechen, obſchon er in ihr nicht eine Tugend, ſondern bloß einen Affekt, nämlich eine Art Furcht erblickt.[6]) Ein Zuſammenhang mit der Tugendlehre iſt immerhin gegeben. Nach Ariſtoteles ſtehen Schamgefühle nicht jedermann, ſondern nur der Jugend an;[7]) denn dieſe iſt darauf angewieſen, ſich von ſolchen Empfindungen leiten und ſo vor Fehltritten bewahren zu laſſen, da ſie den Lockungen der Leidenſchaft ausgeſetzt iſt. An jungen Leuten gefällt uns deshalb die Schamhaftigkeit, nicht aber an älteren; denn von ſolchen

[1]) IV 11, 1126 a 12 ff. — [2]) IV 13, 1127 a 13 ff. — [3]) IV 14, 1128 a 3 ff. — [4]) IV 13, 1127 b 33. 1128 b 3. — [5]) IV 14, 1128 a 10. — [6]) IV 14, 1128 b 10 ff. II 7, 1108 a 31. — [7]) Vgl. Rhet. II 12, 1389 a 29.

erwartet man, daß ſie ſchlechthin alles unterlaſſen, was zur Schande gereicht. Auch der Tugendhafte hat daher nichts mit dem Schamgefühl zu tun, da er ein für allemal das Böſe meidet. Mag die Schamloſigkeit etwas Schlechtes ſein, ſo iſt dennoch die Schamhaftigkeit nicht etwas ſchlechthin Gutes, wie auch die Selbſtbeherrſchung (ἐγκράτεια) nicht ſchon eine vollendete Tugend, ſondern bloß eine Vorſtufe dazu iſt. Nur etwas relativ Gutes alſo vermag Ariſtoteles im Schamgefühl zu erkennen, Gefühle, die allerdings dazu dienen, den jugendlichen Menſchen vor Ausſchreitungen zu bewahren, mit vollkommener Tugend aber nicht zuſammenbeſtehen können. Das Schamgefühl erſcheint als ein Korrelat einer unvollkommenen, noch von Leidenſchaften bedrohten ſittlichen Verfaſſung, während der Tugendhafte im Guten ſo befeſtigt iſt, daß er dieſer Hilfe nicht mehr bedarf. Die Schamhaftigkeit iſt für Ariſtoteles nur Affekt, natürliche Regung, nicht auch Tugend, Geſinnung oder freier und befeſtigter Wille.[1])

9. Die Gerechtigkeit.

Sehr ausführlich handelt Ariſtoteles von der Gerechtigkeit, einer Tugend, die ja von jeher in der griechiſchen Ethik eine bevorzugte Stelle einnimmt. Ein ganzes Buch iſt ihr gewidmet. Ariſtoteles nimmt den Begriff zunächſt in einem weiteren Sinne und verſteht inſofern unter der Gerechtigkeit nicht eine einzelne Tugend, ſondern eine Geſamtheit von Tugenden. Die Gerechtigkeit in dieſem Sinne deckt ſich mit der Beobachtung der Staatsgeſetze, das Gerechte mit dem Geſetzmäßigen. Soweit ſich die Einhaltung ſtaatlicher Vorſchriften ausdehnt, ebenſoweit auch die Gerechtigkeit.[2]) Das Wohl der ſtaatlichen Gemeinſchaft bildet das Ziel der Gerechtigkeit.[3]) Nicht dem Handelnden, ſondern den Mitmenſchen kommt die Gerechtigkeit zu gute.[4])

[1]) Die Eudemiſche und die Große Ethik deuten eine ſo enge Faſſung des Begriffes nicht an. E. E. III 7, 1233 b 26. M. M. I 30, 1193 a. — [2]) V 2, 1129 a 32. b 11. V 4, 1130 a 23. b 8. M. M. I 34, 1193 b 3. — [3]) V 3, 1129 b 17. — [4]) V 3, 1130 a 3. 10, 1134 b 5. Vgl. Plat. Rep. I 343 c. III 392 b.

Daß die Gerechtigkeit in dieſem weiteren Sinne alle möglichen ſpeziellen Tugenden umfaßt, liegt auf der Hand; denn das Geſetz gebietet ſowohl Tapferkeit als Mäßigkeit und Sanftmut, und unterſagt Schmähredе, Ehebruch und Vergewaltigung.[1]) Die ſo verſtandene Gerechtigkeit iſt daher geradezu der Inbegriff aller Tugenden, die ſich auf das Leben in der Gemeinſchaft beziehen.[2]) Doch geht dem Stagiriten der Menſch im Bürger nicht vollſtändig auf; ein edler Menſch und ein guter Bürger zu ſein, iſt nicht das nämliche.[3]) Und ſo umfaßt die Gerechtigkeit auch in ihrer weiteren Bedeutung doch nicht ſchlechterdings alle Tugenden, ſondern nur jene, die dem Zuſammenleben angehören. Immerhin gilt ſie als der Höhe- und Glanzpunkt aller Tugenden; weder Abend- noch Morgenſtern werden ſo bewundert wie ſie.[4])

Im übrigen iſt die Gerechtigkeit ebenſowohl eine Tugend von beſonderer Art, wie die Tapferkeit, die σωφροσύνη, uſw.; und um die Gerechtigkeit in dieſem Sinne iſt es dem Philoſophen eigentlich zu tun.[5]) Dieſe Gerechtigkeit hat man im Auge, wenn es als ungerecht bezeichnet wird, andere zu übervorteilen. Nicht jene allgemeine Rechtſchaffenheit, die auch durch die Feigheit und den Mangel an Freigebigkeit verletzt wird, iſt jetzt gemeint, ſondern eine Gerechtigkeit von ſpeziellerer Art.[6]) Beide, die allgemeine und die beſondere Gerechtigkeit, kommen darin überein, daß ſie ſich auf das Verhalten gegenüber dem Nebenmenſchen beziehen und nicht das eigene, ſondern das fremde Intereſſe zur Richtſchnur nehmen,[7]) und ſie unterſcheiden ſich dadurch, daß erſtere alles umfaßt, was im Bereich des Zuſammenlebens zur Tugend gehört, letztere aber ſpeziell als eine Beobachtung der richtigen Gleichheit zu charakteriſieren iſt.[8]) Die Gleichheit iſt das Objekt der Gerechtigkeit im engeren Sinne. Die Gerechtigkeit will ausgleichen, der

[1]) V 3, 1129 b 19. — [2]) V 3, 1129 b 25. 1130 a 11. — [3]) V 5, 1130 b 28. — [4]) V 3, 1129 b 27. — [5]) V 4, 1130 a 14. — [6]) 1130 a 16. 31. — [7]) V 9, 1134 a 4. — [8]) V 5, 1130 b 8. M. M. I 34, 1193 b 20. Polit. III 12, 1282 b 18.

rechten Gleichheit Geltung verſchaffen. Die Gleichheit aber ſchließt den Begriff der rechten Mitte ein,[1]) ſo daß auch die Gerechtigkeit die Einhaltung einer richtigen Mitte bedeutet. Dabei iſt auch dieſe Gerechtigkeit wieder von zweifacher Art, ſofern es ihr einerſeits darum zu tun iſt, Ehre, Geld und andere Güter unter die Mitglieder der Gemeinſchaft in der rechten Weiſe zu verteilen, andererſeits darum, den geſchäftlichen Verkehr zu regeln.[2]) Was erſtere angeht, ſo beſteht nach allgemeiner Anſchauung das Weſen dieſer Gerechtigkeit darin, daß die Verteilung der betreffenden Güter nach Verdienſt vorgenommen wird.[3]) Die Gerechtigkeit verlangt hier nicht, daß jeder den nämlichen Anteil erhält, ſondern, daß jedem zuteil wird, was ihm gebührt. Nur gehen die Urteile inſofern auseinander, als die verſchiedenen Gemeinweſen verſchiedene Maßſtäbe gebrauchen, nämlich die Demokratien die Freiheit, die Oligarchien den Reichtum oder die vornehme Geburt, die Ariſtokratien die Tugend.[4]) In jedem Falle beſteht dieſe Art von Gerechtigkeit in richtigen Verhältniſſen,[5]) d. h. in einer ſolchen Verteilung von Gütern und Laſten, die den Unterſchieden der Perſönlichkeiten entſpricht.[6])

Anders geſtaltet ſich die Gerechtigkeit, ſoweit ſie es mit der Regelung des geſchäftlichen Verkehrs zu tun hat.[7]) Aufgabe iſt nicht mehr die Einhaltung richtiger Verhältniſſe, ſondern die Herſtellung einer vollſtändigen Gleichheit. Nicht die Verhältniſſe oder Eigenſchaften der Perſönlichkeiten geben den Ausſchlag; vielmehr iſt der Blick nur auf die Werte ſelber gerichtet. Ohne Rückſicht auf die Perſönlichkeiten werden materielle Werte mit einander verglichen. In dieſem Sinne will der Richter das begangene Unrecht durch Wiederherſtellung der Gleichheit gutmachen. Wenn etwa jemand einen andern ſchlägt oder tötet, tritt zwiſchen beiden eine Störung der Gleichheit ein, da auf der einen Seite ein gewiſſer Vorteil, auf der andern ein Schaden er-

[1]) V 6, 1131 a 10. — [2]) V 5, 1130 b 30. — [3]) 1131 a 24. — [4]) Polit. III 9, 1280 a 9. V 9, 1309 a 37. — [5]) V 6, 1131 a 29. — [6]) 1131 b 5. 16. — [7]) V 7, 1131 b 32 ff.

wächſt; der Richter iſt daher bemüht, das Mißverhältnis durch Strafe auszugleichen und dem Täter den ungerechten Vorteil wieder zu entziehen. Ariſtoteles ſelbſt empfindet dieſe Betrachtungsweiſe, die jene ungerechten Handlungen auf ein Mißverhältnis zwiſchen Vorteil und Nachteil zurückführen will, als unzulänglich, bleibt aber dennoch dabei, daß es ſich auf der einen Seite um einen Gewinn, auf der andern um einen Verluſt handelt.[1]) Die Gerechtigkeit, die hier in Frage ſteht, will ausgleichen zwiſchen Gewinn und Verluſt, Vorteil und Nachteil, und in dieſem Sinne die rechte Mitte einhalten; und der Richter als die verkörperte Gerechtigkeit übt eine vermittelnde Tätigkeit aus.[2]) Wie an einer in ungleiche Teile zerlegten Linie die Gleichheit dadurch hergeſtellt wird, daß dem größeren Teil das Stück, um das er größer als die Hälfte der Linie iſt, genommen und dem kleineren angefügt wird, ſo geht auch der Richter in der Weiſe zu Werke, daß er auf der einen Seite nimmt, was über die rechte Mitte hinausliegt, und auf der andern Seite anfügt.[3]) So will Ariſtoteles die Gerechtigkeit um jeden Preis als eine Art Vermittlung oder Herſtellung eines mittleren Zuſtandes erſcheinen laſſen. Doch entgeht ihm nicht, daß die Gerechtigkeit gleichwohl nicht im nämlichen Sinne wie die anderen Tugenden als Einhaltung der rechten Mitte erſcheint. Nur der Gegenſtand der Gerechtigkeit iſt etwas in der Mitte Liegendes, nicht aber bewegt ſich die Gerechtigkeit zwiſchen zwei laſterhaften Extremen, hat vielmehr nur ein einziges Laſter zum Gegenſatz, nämlich die Ungerechtigkeit.[4])

Mathematiſche Begriffe müſſen dazu dienen, den Unterſchied zwiſchen beiden Arten der Gerechtigkeit noch weiter zu veranſchaulichen. Verfährt jene Gerechtigkeit, die auf richtige Verhältniſſe ausgeht, nach geometriſchen, ſo die andere, die eine volle und eigentliche Gleichheit herſtellen

[1]) V 7, 1132 a 10. Vgl. Zeller II 2 (3), 642 [1]) — [2]) V 7, 1132 a 18. b 18. — [3]) 1132 a 25. b 2. — [4]) V 9, 1133 b 32. Ein anderer Verſuch, die Gerechtigkeit als rechte Mitte zu kennzeichnen, ſtellt ſie in die Mitte von Unrechttun und Unrechtleiden. 1133 b 30.

will, nach arithmetiſchen Proportionen.[1]) Bezeichnen die Buchſtaben A und B zwei Perſonen, a und b jedoch zwei Sachen, die unter jene verteilt werden ſollen, ſo will die Gerechtigkeit die Verteilung ſo vorgenommen wiſſen, daß ſich a und b verhalten wie A und B.[2]) In dieſem Sinne glaubt Ariſtoteles, was die erſtere Art der Gerechtigkeit angeht, eine geometriſche Proportion feſtſtellen zu können. Eine arithmetiſche Proportion dagegen ſcheint ihm inſofern vorzuliegen, als bei der anderen Art der Gerechtigkeit nicht die Einhaltung eines richtigen Verhältniſſes, ſondern eine eigentliche Gleichung in Betracht kommt.

Letztere Art der Gerechtigkeit ſetzt voraus, daß alle Dinge, die gegen einander ausgetauſcht werden ſollen, irgendwie mit einander verglichen werden können; und dieſem Zwecke dient das Geld.[3]) Mit Hilfe des Geldes laſſen ſich alle Dinge nach ihrem Werte bemeſſen und ſo von einander unterſcheiden. Das Geld dient alſo dazu, die Werte gegen einander auszugleichen.[4]) Ohne Geld gäbe es keinen Austauſch und keinen geſchäftlichen Verkehr. Zuletzt freilich bildet das menſchliche Bedürfnis den Maßſtab; denn ohne Bedürfniſſe gäbe es ebenfalls keinen Tauſchverkehr.[5]) Das Geld aber vertritt auf Grund allgemeiner Übereinkunft die Stelle des Bedürfniſſes.

Im Ganzen ſtellt alſo Ariſtoteles drei verſchiedene Arten der Gerechtigkeit feſt. Der Gerechtigkeit im weiteren Sinne, d. h. der Rechtſchaffenheit oder Geſamtheit aller politiſchen und ſozialen Tugenden ſteht als eigentliche Gerechtigkeit jene Tugend gegenüber, die ſich in der Beobachtung der rechten Gleichheit betätigt, mag nun dieſe Gleichheit in der Einhaltung richtiger Verhältniſſe oder in einem Austauſch gleicher, beziehungsweiſe einander entſprechender Werte beſtehen. Hiemit gewinnt der Philoſoph jene Einteilung der Gerechtigkeit, die auf die chriſtliche Theologie übergegangen iſt und hier als Unterſcheidung einer legalen, einer dis-

[1]) V 7, 1131 b 26. 1132 a 1. 29. — [2]) V 6, 1131 b 5. — [3]) V 8, 1133 a 19. — [4]) V 8, 1133 b 16. IX 1, 1164 a. — [5]) V 8, 1133 a 26. b 6.

tributiven oder verteilenden und einer kommutativen oder ausgleichenden Gerechtigkeit bis auf den heutigen Tag beibehalten wird. Die früheren Denker sind auch an diesem Punkte zu solch bestimmten Begriffen nicht vorgedrungen. Begnügt sich Sokrates, die Gerechtigkeit als jene Tugend zu bestimmen, die das Zusammenleben gemäß den gesetzlichen Vorschriften regelt,[1]) eine Bestimmung also, die sich bei Aristoteles mit der Gerechtigkeit im weiteren Sinne erhalten hat, so wird bei Plato die Gerechtigkeit weder von der Tugend überhaupt noch von der σωφροσύνη deutlich unterschieden.[2]) Soll letztere darin bestehen, daß der niedere Seelenteil dem höheren gehorcht, dieser eine beherrschende, jener eine untergeordnete Stellung einnimmt, so daß sich das Ganze der Seele in einem Zustande der Harmonie befindet,[3]) so ist angeblich die Gerechtigkeit dadurch bedingt, daß sowohl im Staate wie im Einzelwesen jedes Glied das Seinige tut, d. h. die ihm zugefallene Aufgabe im Dienste des Ganzen erfüllt.[4]) Ist für Plato die Gerechtigkeit nicht bloß eine soziale, sondern auch eine rein persönliche Tugend, eine Tugend, die sich ausschließlich innerhalb der Persönlichkeit betätigt, so findet Aristoteles, daß im letzteren Fall der Begriff in einem uneigentlichen Sinne genommen wird.[5]) Ihm gilt die Gerechtigkeit sowohl in ihrer weiteren wie in ihrer engeren Fassung als eine Tugend, deren Bereich das Zusammenleben ist; und ihr Wesen besteht nicht darin, daß, wie im physischen, so im staatlichen Organismus jedes Glied die ihm übertragene Aufgabe erfüllt und auf solche Weise innerhalb des Ganzen einen Zustand der Harmonie begründen hilft, sondern darin, daß jedes einzelne Mitglied der menschlichen Gesellschaft das Seinige erhält und behält. Bezeichnet die platonische Gerechtigkeit einen Zustand des Gleichgewichts, so die aristotelische einen Zustand der Gleichheit. Und

[1]) Mem. IV 6, 5 f. 4, 12 f. — [2]) Vgl. Th. Gomperz II 378 f. Apelt, Platonische Aufsätze 114 [1]). — [3]) Rep. IV 431 a b. 432 a b. — [4]) Rep. IV 433 b. 434 c. 435 b. 441 d e. — [5]) V 15, 1138 b 6. Apelt, a. a. O. 118 f.

sofern Aristoteles mit dieser Gleichheit nichts anderes meint, als daß jedem das ihm Gebührende zukommen und verbleiben soll, gelangt er zu einem viel schärfer umschriebenen Gerechtigkeitsbegriff als Plato. Sowohl von der Tugend überhaupt wie von der σωφροσύνη im besondern wird jetzt die Gerechtigkeit auf das deutlichste unterschieden. Während Plato einer ästhetisch-psychologischen Denkrichtung folgt, die Gerechtigkeit mit der Verschiedenheit der Teile des seelischen und des staatlichen Organismus in Verbindung bringt und gleich der σωφροσύνη als einen Zustand der Ordnung und des Gleichgewichtes bestimmt,[1]) dringt Aristoteles mit dem Gedanken der richtigen Gleichheit oder des einem jeden Gebührenden zu einer spezifisch ethischen Auffassung vor. Freilich kennt Plato in einem gewissen Sinne bereits den Unterschied zwischen verteilender und ausgleichender Gerechtigkeit. Es gibt, so sagt er, zwei verschiedene Arten der Gleichheit. Die eine vermag jeder Staat und jeder Gesetzgeber zu verwirklichen, dadurch nämlich, daß sie die Ehrenstellen rein mechanisch verteilen. Schwieriger ist es, zu erkennen, was die wahre und bessere Gleichheit gebietet. Menschliche Einsicht erweist sich in dieser Hinsicht als begrenzt. Als Ziel muß es gelten, die Verteilung nach Maßgabe der bestehenden Verhältnisse vorzunehmen, so nämlich, daß der Tugendhaftere mehr, der andere weniger erhält. Dies gerade ist die Gerechtigkeit, die im Staatsleben herrschen sollte. Und nur, weil es unmöglich ist, dieser Gerechtigkeit volle Geltung zu verschaffen, ist es zulässig, immer wieder auch vom Los Gebrauch zu machen und die Verteilung der Ehren dem Zufalle zu überlassen.[2]) Auch bezeichnet Plato jene Gleichheit, die in der Einhaltung richtiger Verhältnisse besteht, als geometrische.[3])

So unleugbar aber hier die Unterscheidung einer verteilenden und einer ausgleichenden Gerechtigkeit vorbereitet wird, so wenig kann übersehen werden, daß Plato hinter dem aristotelischen Gedanken merklich zurückbleibt. Vor allem verdient beachtet zu werden, daß Plato nicht so faßt

[1]) Gorg. 507 e. 508 a. — [2]) Leg. VI 757 b—e. — [3]) Gorg. 508 a.

verſchiedene Arten als verſchiedene Grade oder Stufen der Gleichheit und Gerechtigkeit unterſcheidet, Formen der Gleichheit und Gerechtigkeit alſo, die ſich wie Niederes und Höheres, Unvollkommenes und Vollkommenes verhalten. Das Streben muß auf die höhere oder vollkommenere Gerechtigkeit gerichtet ſein; und nur da, wo es nicht gelingt, ſie durchzuführen, darf man ſich mit der unvollkommenen begnügen. Plato weiſt dieſen verſchiedenen Formen der Gerechtigkeit nicht etwa verſchiedene Gebiete oder Gegenſtände an. Er denkt vielmehr in beiden Fällen an dieſelben Dinge, nämlich an die Verteilung ſtaatlicher Ämter und Würden; und der Unterſchied beſteht nur darin, daß ein und dieſelbe Aufgabe das eine Mal beſſer, das andere Mal weniger gut gelöſt wird. Ariſtoteles hingegen bezieht verteilende und ausgleichende Gerechtigkeit auf verſchiedene Gebiete. Ordnet jene das Verhältnis der politiſchen Gemeinſchaft zu den Individuen, ſo dieſe das Verhältnis zwiſchen den Individuen ſelber.[1]) Nur dort handelt es ſich um eine Verteilung ſtaatlicher Ehren und Ämter, nicht auch hier; nur dort ſollen politiſche Verhältniſſe geregelt werden, hier aber Privatverhältniſſe. Der Unterſchied zwiſchen beiden Formen der Gerechtigkeit hat deshalb ſeinen Grund nicht in dem Abſtand zwiſchen Ideal und Wirklichkeit, ſondern in der Natur der Dinge. Beide Arten der Gerechtigkeit betätigen ſich auf ganz verſchiedenen Gebieten, haben es mit ganz verſchiedenen Objekten oder Materien zu tun und daher völlig verſchiedene Aufgaben zu löſen. Die ausgleichende Gerechtigkeit bedeutet deshalb, weil ſie auf eine äußerliche oder mechaniſche Gleichheit ausgeht, nicht einen niederen oder unvollkommeneren Grad der Gerechtigkeit, ſondern jene Form der Gerechtigkeit, die in Anbetracht der Natur der Sache auf dieſem Lebensgebiete die einzig mögliche iſt. So wenig die Verleihung von Staatsämtern nach mechaniſchen Geſichtspunkten erfolgen ſoll, ſo entſpricht doch im Tauſchverkehr ein ſolches Verfahren allein den Vorſchriften der Gerechtigkeit. Ariſtoteles knüpft alſo mit der Unterſcheidung

[1]) V 7, 1131 b 27.

einer verteilenden und einer ausgleichenden Gerechtigkeit zwar an Plato an, gibt aber dem Gedanken einen neuen Inhalt. Verhalten ſich ausgleichende und verteilende Gerechtigkeit bei Plato wie unvollkommene und vollkommene Gerechtigkeit, wie Wirklichkeit und Ideal, ſo bei Ariſtoteles wie zwei gleichberechtigte, verſchiedenen Lebensgebieten entſprechende Arten der Gerechtigkeit.[1]) Die ausgleichende Gerechtigkeit iſt nicht mehr eine unvollkommenere Form der Gerechtigkeit, dazu beſtimmt, ſoweit als möglich einer höheren, nämlich der verteilenden Gerechtigkeit Platz zu machen, ſondern eine Art der Gerechtigkeit, die auf ihrem Gebiete ebenſo angebracht und unvermeidlich iſt wie auf einem andern die verteilende Gerechtigkeit.

Dagegen ſcheint Ariſtoteles einigermaßen in eine ältere Auffaſſung zurückzufallen, wenn er dazu neigt, trotz der ethiſchen Beſchaffenheit des Gegenſtandes zu einer mathematiſchen Denkweiſe überzugehen und die Gerechtigkeit in mechaniſch-mathematiſche Verhältniſſe aufzulöſen. Dies, obſchon er an die Spitze ſeiner Ethik eine nachdrucksvolle Unterſcheidung zwiſchen ethiſchen und mathematiſchen Materien geſtellt[2]) und mit dem Gedanken einer richtigen Verteilung und eines richtigen Ausgleiches eine durchaus ethiſche Auffaſſung der Gerechtigkeit entwickelt hat. Im Gegenſatz hiezu ſchlägt er mit der Heranziehung von mathematiſchen Proportionen beinahe einen Weg ein, wie ihn die Pythagoreer gegangen ſind, wenn ſie das Weſen der Gerechtigkeit im Hinblick auf ihre ausgleichende Tendenz durch Quadratzahlen darſtellen wollten.[3]) Dennoch widerſpricht er den Pythagoreern, ſofern ſie das Weſen der Gerechtigkeit in einer Wiedervergeltung erblicken, die auf einen mechaniſchen und äußeren Ausgleich hinauszukommen ſcheint.[4]) Nur innerhalb engerer Grenzen möchte er dieſe Auffaſſung gelten laſſen,[5]) nicht aber will er die Gerechtigkeit mit mathematiſchen Formeln erſchöpfen, wie er mit beſonderer Deutlich-

[1]) V 5, 1130 b 31. 7, 1131 b 27. — [2]) I 1, 1094 b 11. — [3]) Alexander Aphr., Comment. in Met. 985 b 26. Ed. Hayduck. — [4]) V 8, 1132 b 23. Vgl. Stewart I 442 ff. — [5]) V 8, 1132 b 31.

keit bekundet, wenn er die Gerechtigkeit durch das Gefühl der Billigkeit ergänzt.[1])

Nackte Gerechtigkeit reicht im Leben nicht aus; ohne Billigkeit würde der Buchſtabe des Geſetzes unerträgliche Härten mit ſich führen. Geht doch das Geſetz durchweg auf das Allgemeine, während das Leben ſich nicht reſtlos unter allgemeine Beſtimmungen faſſen läßt. In der Natur der Sache liegt es, daß das Geſetz ſich mit allgemeinen Vorſchriften begnügt, ſo zwar, daß kein Geſetzgeber dieſen Mangel zu beſeitigen vermag.[2]) Kann nun ein beſtimmter Fall bei ſeiner ſingulären Beſchaffenheit nicht vollſtändig unter das allgemeine Geſetz eingereiht werden, ſo ſoll die Lücke, die der Geſetzgeber nicht vermeiden konnte, dadurch ausgefüllt werden, daß das Geſetz nach Maßgabe der Billigkeit angewendet wird, ein Verfahren, das zweifellos auch den Abſichten des Geſetzgebers entſpricht. Die Billigkeit iſt alſo berufen, die Gerechtigkeit zu ergänzen und zu verbeſſern. Nicht als ob die Billigkeit etwas von der Gerechtigkeit völlig Verſchiedenes wäre, ſondern in dem Sinne, daß das allgemeine Geſetz die notwendige und natürliche Ergänzung erhält. Billig denkt, wer nicht bloß und einſeitig nach dem Buchſtaben des Geſetzes urteilt, ſondern auch der beſonderen Beſchaffenheit der gegebenen Verhältniſſe Rechnung trägt. Erſt durch eine billige Anwendung wird das Geſetz zur Gerechtigkeit im vollen Sinne ergänzt; erſt Gerechtigkeit und Billigkeit zuſammen ergeben den vollen Begriff der Gerechtigkeit.[3])

Ariſtoteles iſt ſich durchweg bewußt, daß zur ſittlichen Regelung des Lebens allgemeine Vorſchriften nicht ausreichen, ſondern daß es auch der Anwendung ſolcher Vorſchriften auf die konkreten Fälle bedarf. Dieſe Notwendigkeit liegt auch bei der Gerechtigkeit vor; und ſo ergibt ſich die Ergänzung durch die Billigkeit. Doch hat dieſes Verhältnis auch noch eine andere Seite. Nicht bloß Allge-

[1]) V 14, 1137 a 31 ff. — [2]) Vgl. Plat. Polit. 294 a–295 a. — [3]) Vgl. Polit. III 10, 1286 a 10. 11, 1287 a. 26. Rhet. I 13, 1374 a 26 ff. M. M. II 1, 1198 b. 25 ff.

meines und Beſonderes, das allgemeine Geſetz und der beſondere Fall begegnen einander, ſondern auch poſitives und natürliches Recht. Ariſtoteles deutet an, daß die Ergänzung, die mit der Billigkeit dem Geſetze zuteil wird, nicht bloß von der konkreten Beſchaffenheit des vorliegenden Falls, ſondern auch von einem natürlichen Rechtsbewußtſein hergenommen wird.[1]) Das poſitive, auf menſchlicher Anordnung beruhende Recht iſt nicht etwas Letztes und Höchſtes, ſondern hat ein natürliches Recht über ſich.[2]) Soweit erſteres mangelhaft und lückenhaft iſt, ſoll es darum durch letzteres ergänzt werden. Und ſo bedeutet die Billigkeit auch in dem Sinne ein beſſeres Recht, daß ſie der Ausdruck eines natürlichen, unter allen Umſtänden maßgebenden Rechtsbewußtſeins iſt.[3])

Mit dieſer Auffaſſung der Billigkeit tritt Ariſtoteles in Gegenſatz zu Plato, der in der Billigkeit nicht eine Ergänzung und Verbeſſerung, ſondern eine nachſichtige Auslegung und Handhabung des geltenden Rechtes erblickt.[4]) Beide Denker gehen alſo in der Beurteilung des Verhältniſſes zwiſchen Recht und Billigkeit weit auseinander. Während Plato in der Billigkeit ein weniger vollkommenes Recht erkennen will, eine Regelung der Dinge, wobei nicht auf der Forderung des eigentlichen und ſtrengen Rechtes beſtanden wird, findet Ariſtoteles, daß durch die Billigkeit das nackte Recht vervollſtändigt und veredelt wird. Dort iſt die Billigkeit eine von der Unvollkommenheit menſchlicher Lebensverhältniſſe geforderte Nachſicht (συγγνώμη) in der Durchführung der rechtlichen Ordnung, hier eine Weiterführung und Vervollkommnung dieſer Ordnung, wobei teils die konkrete Beſchaffenheit der Dinge, teils ein natürliches, aller poſitiven Ordnung zugrunde liegendes Rechtsbewußtſein maßgebend iſt. Auch Recht und Billigkeit verhalten ſich bei Plato wie Ideal und Wirklichkeit; Ariſtoteles aber kehrt das Verhältnis geradezu um. Mit deutlicher Spitze gegen Plato, der die Billigkeit zum eigentlichen

[1]) V 14, 1137 b 25. — [2]) V 10, 1134 b 18. — [3]) Vgl. Zeller II 2 (3), 646. — [4]) Leg. V 757 d e.

und beſſeren Recht in Gegenſatz bringt,[1]) hebt Ariſtoteles hervor, daß die Billigkeit nur zum geſchriebenen Recht in Gegenſatz tritt.[2]) In dieſem Sinne löſt der Stagirite die Schwierigkeit, die er an den Anfang der Unterſuchung geſtellt hat, die Frage nämlich, wie die Billigkeit etwas Löbliches ſein kann, wenn ſie im Gegenſatz zur Gerechtigkeit (*παρὰ τὸ δίκαιον*) ſteht.[3]) Wie jetzt einleuchtet, iſt dieſe Frage durch Plato veranlaßt, und zwar durch die beſondere Faſſung, die Plato dem Gegenſatz zwiſchen Recht und Billigkeit gegeben hat. Wenn nämlich die Billigkeit, wie Plato will, ein Zurückweichen vor dem beſſeren Recht iſt, zum höheren und vollkommeneren Recht in Gegenſatz tritt, dann wird es in der Tat ſchwer halten, ſie als etwas Löbliches und Wertvolles zu betrachten. Anders dagegen, wenn jener Gegenſatz ſo geartet iſt, wie Ariſtoteles dartut, d. h. wenn die Billigkeit nicht zum beſſeren, ſondern zu einem mangelhaften Recht in Gegenſatz tritt, nämlich zum poſitiven und geſchriebenen Recht, um es einerſeits im Hinblick auf die konkreten Lebensverhältniſſe, andererſeits auf Grund eines natürlichen Rechtsbewußtſeins zu ergänzen und zu verbeſſern. Die Billigkeit als beſſeres Recht verſtanden vereinigt in ſich widerſpruchslos jene beiden Merkmale, die ſich zunächſt auszuſchließen ſcheinen und bei der platoniſchen Auffaſſung einander in der Tat ausſchließen, nämlich das Merkmal des Löblichen oder Guten und das eines gewiſſen Gegenſatzes zum Recht. Nur ſo wird verſtändlich, daß Ariſtoteles ſeinen Begriff von der Billigkeit mit ſo auffallendem Nachdruck betont und nicht oft genug wiederholen kann, daß die Billigkeit ein verbeſſertes Recht ſei.[4]) Der ariſtoteliſche Billigkeitsbegriff richtet ſich gegen Plato. Daß die Billigkeit nicht zum Recht überhaupt,[5]) ſondern nur zum geſchriebenen Recht in Gegenſatz tritt, daß ſie dieſes Recht ergänzen will und daher nicht eine Lockerung, ſondern eine

[1]) *τὸ γὰρ ἐπιεικὲς καὶ ξύγγνωμον τοῦ τελέου καὶ ἀκριβοῦς παρὰ δίκην τὴν ὀρθήν ἐστι.* Leg. ib. — [2]) *ἔστι δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον.* Rhet. I 13, 1374 a 27. 36. — [3]) V 14, 1137 a 31 ff. — [4]) V 14, 1137 b 8. 9. 11. 12. 24. 26. 33. — [5]) 1137 b 8. 25.

Verbeſſerung des Rechtes iſt, daß alſo die Billigkeit trotz ihres Gegenſatzes zum Rechte etwas Löbliches iſt, all dieſe Gedanken laſſen die Spitze gegen Plato erkennen. Vermag Plato den Gegenſatz zwiſchen Recht und Billigkeit nicht zu überwinden, ſo weiß Ariſtoteles beide organiſch ineinander zu gliedern und zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden.

Trotzdem iſt der platoniſche Begriff der Billigkeit nicht reſtlos verſchwunden. Auch bei Ariſtoteles iſt es noch Sache der Billigkeit, Nachſicht zu üben, dann nämlich, wenn das Geſetz zwar übertreten wird, aber nicht mit voller Überlegung und Freiheit.[1])

10. Die Freundſchaft.

Noch ausführlicher als von der Gerechtigkeit handelt Ariſtoteles von der Freundſchaft. Von jeher hat die griechiſche Ethik die Freundſchaft mit der Tugend in engſte Verbindung gebracht; und Ariſtoteles denkt in dieſer Beziehung nicht anders. Entweder iſt, ſo ſagt er, die Freundſchaft eine Art Tugend oder ſie hängt doch mit der Tugend eng zuſammen.[2]) Sie iſt zum Leben ganz unerläßlich, ſo daß niemand ohne Freunde leben möchte, und wäre er auch im Beſitze aller anderen Güter. Am wenigſten können Reiche, Herrſcher und Mächtige der Freunde entraten; denn was nützt ihnen all ihr Überfluß ohne die Möglichkeit, Freunden davon mitzuteilen? Wie ſoll das Glück ohne Freunde gehütet werden, da es um ſo unſicherer iſt, je größer es iſt? In Armut und Not aber bietet die Freundſchaft die einzige Zuflucht. Jünglingen gewährt ſie Schutz vor Verirrungen, Greiſen Hilfe und Pflege, kräftigen Männern Förderung bei allen edlen Unternehmungen. Die Natur ſelbſt hat daher die Freundſchaft den Erzeugern gegenüber Erzeugten und umgekehrt eingepflanzt; und dies nicht bloß bei den Menſchen, ſondern auch bei den Tieren. Auch hält die Freundſchaft die Staaten zuſammen, weshalb ſie den Geſetzgebern noch mehr am Herzen liegt als die Gerechtigkeit.[3]) Iſt ſie doch mit der Eintracht verwandt, an

[1]) Rhet. I 13, 1374 b 4. — [2]) VIII 1, 1155 a ff. — [3]) 1155 a 22.

der den Herrſchaften alles gelegen iſt, während die Zwietracht als der Krebsſchaden des Gemeinlebens möglichſt unterdrückt wird. Ferner wird nicht durch die Gerechtigkeit die Freundſchaft, wohl aber durch die Freundſchaft die Gerechtigkeit überflüſſig gemacht; denn das höchſte Maß von Gerechtigkeit wird unter Freunden angetroffen.

Aber nicht bloß notwendig iſt die Freundſchaft, ſondern auch ſittlich gut; denn ſie iſt Gegenſtand der Wertſchätzung, und viele Freunde zu haben, gilt als ſchön. Desgleichen beſteht die Anſchauung, gute Menſchen müßten unter einander Freunde ſein.

In all dieſen Punkten darf Ariſtoteles ein mehr oder minder einhelliges Urteil feſtſtellen. Im übrigen aber gehen die Anſchauungen über die Freundſchaft weit auseinander.[1]) Ja, der Verſuch, das Weſen der Freundſchaft tiefer zu ergründen, hat ſchon frühzeitig zu entgegengeſetzten Theorien geführt. Macht Empedokles mit anderen die Gleichheit zur Grundlage und zum Weſen der Freundſchaft,[2]) ſo meint Heraklit, daß nur aus Verſchiedenheiten und Gegenſätzen Freundſchaft und Harmonie erblühen.[3]) Soweit nun beide Denker hiebei auf naturphiloſophiſchen Vorausſetzungen fußen, will ſich Ariſtoteles mit ihnen nicht auseinanderſetzen; vielmehr ſollen nur ſolche Geſichtspunkte herangezogen werden, die in der Natur des Gegenſtandes ſelber begründet ſind.[4])

Ariſtoteles möchte zunächſt weder den Standpunkt des Empedokles noch denjenigen Heraklits wählen, ſondern hält es für geboten, von einem anderen Gedanken auszugehen, nämlich von der Liebe.[5]) Die Freundſchaft iſt eine Art Liebe; aber nicht jede Liebe iſt Freundſchaft. Die Liebe zu lebloſen Dingen hat nichts mit der Freundſchaft zu tun, da ihr der Charakter des Wohlwollens und die Gegenliebe fehlt. Die Freundſchaft iſt eine Art Wohlwollen; im Begriffe des Wohlwollens aber liegt es, daß es nicht auf eine Sache, ſondern auf eine Perſon geht. Ein Freund iſt, wer

[1]) 1155 a 31 ff. — [2]) Vgl. Lysis 214 b–e — [3]) Diels Fr. 8. Vgl. Lysis 215 c ff. — [4]) VIII 2, 1155 b 8. 11, 1159 b 24. — [5]) 1155 b 17.

der Perſon des Freundes Gutes wünſcht und Gutes tut, ſo etwa, wie ſich die Mutter gegenüber ihren Kindern verhält.[1]) Zum freundſchaftlichen Wohlwollen gehört ſodann die Gegenſeitigkeit. Auch darf dieſes Wohlwollen der anderen Seite nicht unbekannt ſein. Es beſteht ja die Möglichkeit, daß zwei Perſonen Wohlwollen für einander haben, ohne davon zu wiſſen; ein ſolch unbekanntes Wohlwollen wird, obſchon gegenſeitig, nicht als Freundſchaft bezeichnet.[2]) Endlich geht die Freundſchaft dadurch über das Wohlwollen hinaus, daß ſie mehr als ein bloßes Wohlwollen, nämlich ein tätiges Wohlwollen iſt.[3]) Von ſelbſt verbindet ſich hiemit das Bedürfnis nach einer möglichſt vollkommenen Lebensgemeinſchaft. Solche, die zwar an einander Gefallen haben, aber nicht mit einander verkehren und leben, verraten eher Wohlwollen als Freundſchaft.[4]) Freunde haben nach einem alten Sprichworte alles mit einander gemein; ja die Lebensgemeinſchaft macht geradezu das Weſen der Freundſchaft aus.[5])

Was dann den Inhalt der Freundſchaft angeht, d. h. das Gute, das die Freunde einander wünſchen und verſchaffen wollen, ſo kann dieſes an ſich ein dreifaches ſein, nämlich das Angenehme, das Nützliche und das ſittlich Gute;[6]) und demgemäß gibt es an ſich drei Arten der Freundſchaft. Indeſſen ſind Freundſchaften, die nichts anderes bezwecken als Nützliches und Angenehmes, nur Freundſchaften niederer Ordnung.[7]) Lieben doch ſolche, die einander nur des Nutzens oder der Annehmlichkeit wegen lieben, nicht die Perſon des Freundes, ſondern das Gute, deſſen ſie durch ihn teilhaftig werden.[8]) Freundſchaften dieſer Art ſind darum auch nicht von Dauer; ſobald die Betreffenden aufhören, einander nützlich oder angenehm zu ſein, verliert ſich die Freundſchaft. Kommen Freundſchaften, die auf den Nutzen berechnet ſind, mehr im Alter vor,[9]) ſo ſind jene Freund-

[1]) IX 4, 1166 a 2. — [2]) IX 5, 1166 b 31. — [3]) IX 5, 1167 a 10. — [4]) VIII 6, 1157 b 17. 7, 1158 a 3. 8. — [5]) VIII 11, 1159 b 31. 14, 1161 b 11. IX 10, 1171 a 2. 11, 1171 b 32. — [6]) VIII 2, 1155 b 19. 1156 a 4. 6. — [7]) VIII 8, 1158 b 4. — [8]) VIII 3, 1156 a 10. — [9]) 1156 a 24.

ſchaften, die des Vergnügens wegen unterhalten werden, mehr der Jugend eigen;[1]) denn die Jugend läßt ſich vom Affekte leiten und lebt vorwiegend dem Vergnügen und der Gegenwart. Allein die Freuden wechſeln mit den Jahren, und deshalb haben ſolche Freundſchaften geringen Beſtand. Eine vollkommene Freundſchaft beſteht nur unter Tugendhaften;[2]) denn nur Tugendhafte ſind einander mit echtem Wohlwollen zugetan, während die Schlechten bloß des Nutzens oder der Annehmlichkeit wegen Freunde ſein können.[3]) Eine ſolche Freundſchaft allein, wie ſie unter Tugendhaften beſteht, iſt daher von Dauer, ſo gut die Tugend etwas Dauerhaftes iſt. Schlechte Menſchen ſind ohne Beſtändigkeit, bleiben ſich nicht gleich und ſind deshalb auch nur auf kurze Zeit Freunde.[4]) Die Freundſchaft der Tugendhaften dagegen ruht nicht auf ſchwankenden und vergänglichen Grundlagen, ſondern auf dem befeſtigten Charakter der Perſönlichkeit.[5]) Auch iſt eine Freundſchaft, welche die Tugend zur Grundlage hat, im höchſten Maße nützlich und angenehm.[6]) Natürlich ſind ſolche Freundſchaften ſelten; denn ſolcher Menſchen gibt es nicht gar viele.[7]) Vorausſetzung iſt auch ein längerer Umgang,[8]) da nach dem Sprichwort Menſchen einander nicht kennen, ſo lange ſie nicht einen Scheffel Salz mit einander gegeſſen haben. Erſt wenn man ſich gegenſeitig kennen und ſchätzen gelernt hat, kann man Freundſchaft ſchließen. Solche, die ſich zu ſchnell auf freundlichen Fuß ſtellen, wollen zwar Freunde ſein, ſind es aber nicht; denn nur der Wille zur Freundſchaft, nicht die Freundſchaft ſelber kommt ſchnell zuſtande.

Wie ſich darnach verſteht, gehört ferner zu den Bedingungen der Freundſchaft eine gewiſſe Ähnlichkeit oder Gleichheit, nämlich eine Ähnlichkeit oder Gleichheit der Geſinnung;[9]) denn eine fortgeſetzte Lebensgemeinſchaft iſt nur unter ſolchen

[1]) 1156 a 31. b 28. 1158 a 20. — [2]) 1156 b 7. — [3]) 1157 a 16. 30. b 2. 25. — [4]) VIII 10, 1159 b 7. IX 1, 1164 a 12. — [5]) VIII 4, 1156 b 10. IX 6, 1167 b 6. — [6]) VIII 4, 1156 b 14. 5, 1157 a. 7, 1158 a 33. — [7]) VIII 4, 1156 b 24. 7, 1158 a 14. — [8]) IX 5, 1166 b. 34. — [9]) VIII 4, 1156 b 20. 34. 5, 1157 a 5. 10. 6, 1157 b 3. 7, 1157 b 36. IX 3, 1165 b 17.

möglich, die einander angenehm sind und an den nämlichen Dingen ihre Freude haben.[1]) In diesem Sinne entscheidet sich also Aristoteles in der Frage, ob die Freundschaft auf einer Art Gleichheit oder auf einem Gegensatz beruht, jetzt für die Auffassung des Empedokles. Den beherrschenden Gesichtspunkt will er weder von der Gleichheit noch von der Ungleichheit hernehmen, sondern die Freundschaft in erster Linie als eine Art Liebe bestimmen. Die weitere Entwicklung dieses Gedankens führt jedoch zum Ergebnis, daß die Freundschaft nur unter Gesinnungsgenossen möglich ist und deshalb auch das Merkmal der Gleichheit einschließt. Auch unter diesem Gesichtspunkte wird die vollkommene Freundschaft bloß durch die Tugend begründet, da nur die Tugend jene Standhaftigkeit mit sich bringt, die zu einer dauernden Übereinstimmung erforderlich ist.[2]) Unvollkommen bleibt diese Gleichheit der Gesinnung, wo durch Unterschiede des Alters, des Geschlechtes und der Lebensstellung eine Gleichheit der Tugend ausgeschlossen ist. Von eigener Art ist deshalb die Freundschaft zwischen Vater und Sohn und überhaupt zwischen älteren und jüngeren Leuten, ebenso zwischen Mann und Frau und zwischen Vorgesetzten und Untergebenen.[3]) Auch sind diese Freundschaften unter sich wieder verschieden; denn die Freundschaft zwischen Eltern und Kindern ist nicht die nämliche wie zwischen Vorgesetzten und Untergebenen. In all diesen Fällen wird der Gedanke der Freundschaft unvollkommen verwirklicht, weil die Freundschaft nicht auf beiden Seiten die nämliche ist. Die Freundschaft zwischen Vater und Sohn ist auf Seiten des ersteren nicht dieselbe, wie auf Seiten des letzteren; das Gleiche gilt von der Freundschaft zwischen Mann und Frau. Haben doch Vater und Sohn, Mann und Frau, nicht die nämliche Aufgabe und daher auch nicht die nämliche Tugend. Ihrer Liebe entsprechen daher verschiedene Motive, und dies bedingt verschiedene Formen der Freundschaft. Beide Teile leisten nicht das nämliche und sollen es nicht leisten; viel-

[1]) VIII 7, 1158 a 5. IX 3, 1165 b 27. — [2]) VIII 10, 1159 b 3. — [3]) VIII 8, 1158 b 11.

mehr gehört in diesem Falle zur Freundschaft nur, daß jeder Teil das Seinige leistet, die Kinder, was sie den Eltern schulden, und die Eltern, was sie den Kindern schulden. Die Liebe soll bei dieser Art von Freundschaft nicht eine vollkommen gleichmäßige, sondern nur eine den Verhältnissen entsprechende sein; der Bessere soll mehr geliebt werden, als er selber liebt. Werden beide Teile nach Gebühr geliebt, so ist die für die Freundschaft charakteristische Gleichheit gewahrt, soweit es in diesem Falle möglich ist. Auch mag dann eine solche Freundschaft immerhin von Dauer sein.[1]) Im übrigen neigen Freundschaften zwischen ungleichen Personen, wie zwischen Reichen und Armen, Wissenden und Unwissenden, mehr dem Nutzen als der Tugend zu, da jeder nach dem begehrt, was ihm mangelt.[2])

Der Gleichheitsgedanke bildet nun den Gesichtspunkt, unter dem der Abschnitt von der Freundschaft in einem gewissen Sinne die Lehre von der Gerechtigkeit weiterführt. Gehört doch die Gleichheit sowohl zum Wesen der Gerechtigkeit wie der Freundschaft; nur ist im übrigen das Verhältnis verschieden. Kommt in der Gerechtigkeit an erster Stelle jene Gleichheit in Betracht, die jeden nach Maßgabe seiner Würdigkeit behandelt, die eigentliche und vollständige Gleichheit aber erst an zweiter Stelle,[3]) so kehrt sich in der

[1]) VIII 8, 1158 b 21. 10, 1159 b. 15, 1162 b 2. IX 1, 1163 b 32.
[2]) IX 10, 1159 b 12. [3]) Diese Darlegung scheint dem zu widersprechen, was über das Verhältnis zwischen verteilender und ausgleichender Gerechtigkeit gesagt wurde. Im Gegensatz zu Plato erkennt hier Aristoteles, so hieß es, nicht bloß zwei verschiedene Grade oder Stufen, sondern zwei wesentlich verschiedene Arten der Gerechtigkeit. Während Plato meint, daß eine Gerechtigkeit im Sinne mathematischer Gleichheit nur da Platz greift, wo es nicht gelingt, den Unterschieden der Menschen Rechnung zu tragen, betätigt sich nach Aristoteles die Gerechtigkeit notwendig sowohl in der einen wie in der andern Form, je nachdem dieses oder jenes Lebensgebiet geregelt werden soll. Beide verhalten sich dieser Anschauung gemäß nicht wie vollkommene und unvollkommene, bessere und weniger gute Ordnung, sondern wie zwei gleichberechtigte und in gleicher Weise notwendige, verschiedenen Lebensgebieten entsprechende Arten der Gerechtigkeit. S. oben S. 214 ff. Jetzt aber scheint Aristoteles das Verhältnis gleichwohl so zu bestimmen wie Plato;

Freundſchaft das Verhältnis geradezu um; an erſter Stelle iſt hier an eine vollſtändige Gleichheit gedacht und erſt in zweiter Linie an eine Gleichheit, die für die Unterſchiede der Würdigkeit Raum läßt.[1])

Die Ungleichheit ſteht der Freundſchaft hinderlich im Wege. Je größer der Abſtand in Bezug auf Tugend, Wohlſtand und andere Dinge iſt, deſto mehr ſchwindet die Grundlage der Freundſchaft. Am wenigſten kann uns deshalb mit den Göttern ein Freundſchaftsverhältnis verbinden.[2]) Aber auch die Freundſchaft der Könige ſucht keiner, der tief unter ihnen ſteht; und ebenſowenig erſtreben die Nichtsnutzigen die Freundſchaft der Beſten und Weiſeſten. Freundſchaften zwiſchen Herrſcher und Untertanen, Eltern und Kindern, Mann und Frau ſind zwar möglich[3]), haben aber, wie geſagt, nicht für beide Teile den nämlichen Charakter; und zuletzt wird durch die Ungleichheit die Freundſchaft überhaupt bedroht.

Wohlwollende, gegenſeitige und tätige Liebe, Lebensgemeinſchaft und Gleichheit der Geſinnung, all dies gehört zum Weſen der Freundſchaft. An den letzten Gedanken knüpft

die Gerechtigkeit, welche ſich nach Verdienſt und Würdigkeit richtet, ſcheint jetzt auch ihm als die höhere, jene, die ſich an eine mechaniſche Gleichheit hält, als die niedrigere Form der Gerechtigkeit zu gelten. Dennoch muß zwiſchen beiden Darſtellungen nicht unbedingt ein Widerſpruch gefunden werden. Ausgeſchloſſen iſt ein Widerſpruch bei der Annahme, daß Ariſtoteles nicht verteilende und ausgleichende Gerechtigkeit einander gegenüberſtellen will, ſondern erſtere allein im Auge hat und hiebei daran denkt, daß der Staat Rechte und Ehren ſowohl nach Maßgabe der Würdigkeit als einer mechaniſchen Gleichheit verteilen kann. Und in der Tat bemerkt Ariſtoteles in ſeiner Politik, daß ein demokratiſcher Staat zwar eine Gleichheit der Zahl, aber nicht der Würdigkeit verwirkliche. Pol. VI 2, 1317 b 3. Hier alſo, auf dem Gebiete der Politik, werden die Forderungen der Gerechtigkeit mit einer mathematiſchen Gleichheit nur unvollkommen erfüllt. Hier, innerhalb dieſes engeren Bereiches, trifft zu, daß eine Gerechtigkeit, die perſönliche Verdienſte und Vorzüge würdigt, höher ſteht als eine allgemeine Gleichſtellung. Nicht verteilende und ausgleichende Gerechtigkeit ſollen einander gegenübergeſtellt werden, es ſoll nur konſtatiert werden, daß ein Gemeinweſen die Idee der Gerechtigkeit bald beſſer, bald weniger gut realiſiert. — [1]) VIII 9, 1158 b 29. [2]) VIII 9. 1158 b 35. M. M. II 11, 1208 b 28. — [3]) VIII 13, 1161 a 11 ff. 14, 1162 a 4.

Ariſtoteles an, wenn er in der Freundſchaft auch das Merkmal der Eintracht und Harmonie entdeckt,[1]) Dabei gewinnt er abermals einen Geſichtspunkt, der die vollkommene Freundſchaft mit der Tugend verknüpft.[2]) Wie nämlich die Tugendhaften vor allem die ſeeliſche oder innere Eintracht beſitzen, ſo leben ſie auch in Eintracht mit einander. Während ſchlechte Menſchen innerlich zerriſſen ſind und mit der ſinnlichen Luſt nach anderen Dingen begehren als mit dem vernünftigen Willen,[3]) ſtreben Tugendhafte, jederzeit ſich ſelbſt gleich, mit unerſchütterlichem Willen und mit ganzer Seele nach den nämlichen Zielen.[4]) Auch liebt der Tugendhafte den Umgang mit ſich ſelbſt, da ihm ſowohl die Erinnerung an die Vergangenheit wie der Gedanke an die Zukunft Freude bereitet. Zudem findet er in ſeinem Geiſte den Stoff zu hohen Gedanken. In ſich ſelbſt hat er darum auch den Gegenſtand von Leid und Freud. Und ſo, wie der Tugendhafte gegen ſich ſelber iſt, verhält er ſich auch gegen Freunde, da ja der Freund ein zweites Selbſt iſt. Wie der Tugendhafte mit ſich ſelbſt in Freundſchaft lebt, ſo auch mit andern.[5])

Man hat bezweifelt, ob der Tugendhafte der Freundſchaft bedürfe, da er doch im Beſitz der Seligkeit und damit des Inbegriffs aller Güter ſei.[6]) Sich ſelbſt genügend ſei er nicht auf die Hilfe anderer angewieſen. Allein hier macht ſich eine falſche Vorſtellung vom Weſen der Freundſchaft bemerkbar. Einer Freundſchaft, die bloß des Nutzens oder Vergnügens wegen unterhalten wird, bedarf der Tugendhafte allerdings nicht,[7]) wohl aber einer Freundſchaft, die ſich auf die Tugend gründet und daher edleren Zwecken dient. Weil das Glück, deſſen ſich der Tugendhafte erfreut, mit der Freude an einer guten Lebensführung gegeben iſt, weil es alſo in der Freude am Guten beſteht, ſo will der Tugendhafte des Guten ſich auch an anderen freuen und in Geſellſchaft ſolcher leben, die ebenfalls ihre Freude am

[1]) IX 6, 1167 a 22. b 2. — [2]) IX 6, 1167 b 4. Vgl. VIII 10, 1159 b 3. — [3]) IX 4, 1166 b 7. 19. — [4]) IX 4, 1166 a 13. 6, 1167 b 5. — [5]) IX 4, 1166 a 23. b 17. 9, 1170 b 5. 12, 1171 b 33. — [6]) IX 9, 1169 b 3. — [7]) IX 9, 1169 b 24.

Guten haben. Die edle Freundschaft beruht auf dem Bedürfnis, in Gesellschaft trefflicher Menschen das Leben hinzubringen und in Gemeinschaft mit ihnen sich des Guten zu freuen.[1]) Überhaupt ist es dem Menschen als einem geselligen Wesen ein unabweisbares Bedürfnis, das Leben mit anderen zu teilen, so daß die einen mit einander trinken, andere mit ihren Freunden Würfel spielen, wieder andere mit einander turnen und jagen und abermals andere mit einander philosophieren.[2]) Die Besonderheit der Tugendhaften besteht also insofern nur darin, daß sie nicht die Gesellschaft der Nächstbesten, sondern edler Menschen suchen[3]). Gestaltet sich die Freundschaft unter Schlechten zu einer Gemeinschaft im Bösen, so unter Tugendhaften zu einer Gemeinschaft im Guten. Auch wird der Verkehr mit Guten, wie Theognis bemerkt, zu einer Schule der Tugend.[4]) Die gemeinsame Betätigung der Tugend und die gegenseitige Zurechtweisung ist geeignet, die Freunde immer mehr zu bessern. Und so liegt es in der Natur der Sache, daß dem Tugendhaften edle Freunde erwünscht sind, da ihm alles Edle erwünscht und angenehm ist.[5]) Die Zahl der Freunde ist jedoch begrenzt, da es unmöglich ist, mit vielen Freud und Leid zu teilen und eine enge Lebensgemeinschaft zu unterhalten.[6]) Wer mit allzu vielen befreundet ist, hat in Wirklichkeit niemand zum Freunde. Eine Freundschaft allerdings, wie sie zwischen Mitbürgern zu bestehen pflegt, kann sich auf viele erstrecken; jene Freundschaft jedoch, die ihre Grundlage in der Tugend hat, kann nur wenige umfassen.[7])

Die Frage, ob man der Freunde mehr im Glück oder im Unglück bedarf, beantwortet darnach Aristoteles mit einer Unterscheidung.[8]) In beiden Fällen werden die Freunde gesucht, jedoch aus verschiedenen Gründen. Braucht der Unglückliche die Hilfe der Freunde, so verlangt der Glückliche nach ihrem Umgange und nach der Gelegenheit, ihnen Gutes zu tun. Notwendiger mögen daher Freunde im

[1]) IX 9, 1169 b 35 1170 a 5. 8. b 14. — [2]) IX 12, 1172 a. — [3]) IX 9, 1169 b 16. — [4]) IX 9, 1170 a 11. — [5]) IX 9, 1170 a 13. — [6]) IX 10, 1171 a 1. 6. 8. — [7]) IX 10, 1171 a 15. — [8]) IX 10, 1171 a 21.

Unglück ſein, etwas Edleres aber iſt es um die Freundſchaft im Glück. Und ſo wohltuend im Unglück die Teilnahme und der Troſt von Freunden wirkt, ſo iſt es doch zugleich ſchmerzlich, den Freund in Mitleidenſchaft zu ziehen.[1]) Männliche Charaktere tragen deshalb Bedenken, den Freund an ihrem Schmerze teilnehmen zu laſſen.[2]) Auch halten ſie weinerliche Naturen von ſich ferne, da ſie ſelbſt zum Weinen und Klagen wenig geneigt ſind. Weiber dagegen und weibiſch geſinnte Männer ſind angenehm berührt, wenn andere mit ihnen klagen und jammern, und betrachten ſolche als ihre echten Freunde. Allein man ſoll ſich in allen Dingen die Beſſeren zum Vorbild nehmen. Empfiehlt es ſich, Freunde am eigenen Glücke gerne teilnehmen zu laſſen, da es edel iſt, Glück um ſich zu verbreiten, ſo ſoll man ſie zur Teilnahme am Unglück nur zögernd herbeiholen, in der Erwägung, daß es genug iſt, ſelbſt unglücklich zu ſein. Am eheſten noch möge man ſie in ſolchen Fällen in Anſpruch nehmen, wo ſie in der Lage ſind, uns ohne erhebliche Mühe große Dienſte zu leiſten. Andererſeits ziemt es ſich, den unglücklichen Freund ungerufen und bereitwillig aufzuſuchen, um ſich ihm dienſtbar zu erweiſen.

Liebe und Lebensgemeinſchaft erweiſen ſich nach allem Bisherigen als die leitenden Ideen der ariſtoteliſchen Freundſchaftslehre. Vom Gedanken der Liebe iſt Ariſtoteles ausgegangen, um daraus mehr und mehr den Gedanken einer innigen, überaus edlen, in der Tugend begründeten Lebensgemeinſchaft zu entwickeln. Daß dieſe Gedankenentwicklung an einem Punkte mit der Auffaſſung des Empedokles in Berührung gekommen iſt, ſofern ſie nämlich in der Freundſchaft eine Gleichheit der Geſinnung erkennt und in dieſer Form in den Freundſchaftsbegriff auch den Gleichheitsgedanken aufnimmt, wurde bereits hervorgehoben. Ebenſo klar iſt, daß an anderer Stelle eine Berührung mit Plato vorliegt, nämlich inſofern, als der Gedanke der Liebe auf den platoniſchen Eros zurückgreift. Jedoch zeigt ſich Ariſtoteles zugleich wieder als den ſelbſtändigen Denker, der

[1]) IX 11, 1171 a 34. — [2]) IX 1171 b 6.

bei aller Anknüpfung an die Vergangenheit sich zu neuen Auffassungen emporarbeitet. Die Liebe, die nach Aristoteles das Wesen der Freundschaft begründet, hat einen wesentlich anderen Charakter als der platonische Eros.

Vor allem geht Aristoteles über Sokrates hinaus, und zwar insofern, als er die Freundschaft von allen Nützlichkeitserwägungen trennt und nur noch auf die Tugend gründet. Allerdings hat auch schon Sokrates die Tugend zur Grundlage der Freundschaft gemacht, hiebei aber, seinen ethischen Anschauungen gemäß, von Nützlichkeitsgründen durchaus nicht abgesehen.[1]) Und auch Plato vermag sich die Grundlage der Freundschaft nur so zu denken, daß es auf irgend einen Nutzen abgesehen ist.[2]) Nur wo Bedürfnisse, Mängel oder Unvollkommenheiten bestehen, ist die Voraussetzung der Freundschaft gegeben. Wer sich selbst genügt, hat keine Sehnsucht nach Freunden,[3]) sowenig wie ein gesunder Körper ein Bedürfnis nach Arznei und ärztlicher Hilfe empfindet.[4]) Die Begierde, d. h. das Verlangen nach einem Gegenstande, dessen man bedürftig ist, bildet die Ursache der Freundschaft.[5]) Irgend ein Gut, das man noch nicht besitzt, wird durch die Freundschaft erstrebt. Setzt also die Freundschaft ihrem Begriffe nach eine Unvollkommenheit, einen Mangel voraus, so andererseits doch nur eine relative Unvollkommenheit, einen relativen Mangel. Die absolute Schlechtigkeit eignet sich nicht zur Grundlage der Freundschaft; denn, so urteilt bereits Plato, sowenig die Schlechten mit sich selbst in Harmonie leben, ebensowenig mit anderen. Nur unter Guten kann Freundschaft bestehen,[6]) so lehrt ebenfalls schon Plato. Dies will aber, wie sich nach dem Gesagten versteht, nicht heißen, daß nur solche, die sich im Zustand vollendeter Güte oder Vollkommenheit befinden, Freunde sein können. Vielmehr ist an solche gedacht, die zwar dem Guten zugetan, aber noch mit Mängeln und Unvollkommenheiten be-

[1]) Mem. II 5, 6. — [2]) Lysis 214 e. 215 a d e. 217 a. 222 c. — [3]) Lysis 215 a b. Rep. III 387 d. — [4]) Lysis 217 a b. 220 d. — [5]) Lysis 221 b d e. — [6]) Lysis 214 c d. Phaedr. 255 b. S. H. v. Arnim, Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Leipzig 1914. 45.

haftet ſind. Nur jene, die dem Guten ergeben ſind und nach ihm ſtreben, es aber noch nicht in jeder Hinſicht beſitzen, eignen ſich zur Freundſchaft. Der Zuſtand, den die Freundſchaft vorausſetzt, hat daher einen gemiſchten Charakter, iſt etwas Mittleres zwiſchen abſoluter Schlechtigkeit und abſoluter Güte,[1]) ſo jedoch, daß er letzterer weſentlich näher iſt als erſterer.[2]) Einerſeits können nur Gute unter einander Freunde ſein; andererſeits wird die Freundſchaft doch durch das Bewußtſein eines Mangels oder einer Unvollkommenheit angeregt und hat deshalb eine Vervollkommnung oder Ergänzung zum Zweck.[3]) Jede Freundſchaft hat ein Übel zum Anlaß und ein Gut zum Zweck.[4]) Mit der Freundſchaft verhält es ſich nicht anders wie mit dem Streben nach Weisheit. Weder Weiſe noch völlig Unwiſſende ſind von dieſem Streben beſeelt; erſtere nicht, weil ſie die Weisheit ſchon beſitzen, letztere nicht, weil ſie durch ihre vollſtändige Unwiſſenheit und Schlechtigkeit gehindert werden. Somit bleiben nur ſolche übrig, die zwar das Übel der Unwiſſenheit in ſich tragen, ſich aber deſſen bewußt ſind. Die Freunde der Weisheit ſtehen alſo zwiſchen den abſolut Guten und den abſolut Schlechten.[5]) Wie gemäß dem ſokratiſch-platoniſchen Eudämonismus alles Lieben und Wollen ſeinen Urſprung in Unvollkommenheiten und Mängeln des eigenen Weſens hat,[6]) ſo auch die Freundſchaft. Da wie dort iſt das Bedürfnis, Lücken innerhalb des eigenen Seins auszufüllen, die treibende Kraft.[7]) Wie der Eros etwas Mittleres zwiſchen Güte und Schlechtigkeit, Reichtum und Armut, Weisheit und Torheit iſt, ſofern weder die Götter nach Weisheit begehren, da ſie ſchon im Beſitz derſelben ſind, noch auch die Toren,[8]) ſo ſchwebt auch die Freundſchaft zwiſchen Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Und wie der Eros dem Menſchen ein Helfer iſt, ihm zum Aufſtieg zur höchſten Vollkommenheit und zur Ähnlichkeit mit Gott, zur Anſchauung des Ur-

[1]) Lysis 216 d e. — [2]) Lysis 217 b e. — [3]) Lysis 217 b. 218 b c. — [4]) Lysis 219 a. 220 d. — [5]) Lysis 218 a b. Symp. 203 e. 204 a. — [6]) Wildauer I 18 f. — [7]) Symp. 193 a. 200 e. 203 c. — [8]) Symp. 201 e. 202 a. 203 e. 204 a b.

bildes aller Schönheit und Güte verhilft,[1]) ſo auch die Freundſchaft. Der ſokratiſche Gedanke, daß die Freundſchaft etwas Nützliches iſt, kommt deutlich zum Ausdruck.[2])

[1]) Symp. 189 d. 193 d. 210 e ff. 212 b. — [2]) Der „Lyſis“ erfährt hiemit zum Teil eine andere Auslegung als in dem ſo verdienſtvollen Werke v. Arnims, 44 ff. Mit dem Verfaſſer iſt jedenfalls einzuräumen, daß Plato ſeine eigene Überzeugung ausſpricht, wenn er eine wahre Freundſchaft nur unter Guten für möglich hält. Dazu kommen aber andere Ausſprüche, die offenbar eine Einſchränkung oder nähere Beſtimmung dieſes Gedankens bedeuten. Vor allem gehört hieher die Anſchauung, daß die Freundſchaft einen Nutzen bringen muß, eine Anſchauung, die von Plato nicht bloß zu wiederholten Malen ausgeſprochen wird, ſondern ihm auch als Maßſtab dient, der gegenüber den verſchiedenſten Verſuchen, das Weſen der Freundſchaft zu erklären, zur Anwendung kommt. Mag die Vorausſetzung der Freundſchaft in der Gleichheit oder in der ſittlichen Güte geſucht werden, jedesmal fragt ſich Plato, was denn eine ſolche Freundſchaft nützen kann. Gleiche können einander, ſo findet er, nichts bieten, was ſie nicht ſchon beſitzen, und die Tugendhaften genügen ſich ſelbſt, haben alſo keinen Anlaß, ſich nach Freunden umzuſehen. Lysis 214 e. 215 a. Mag die Freundſchaft ſo oder anders beſtimmt werden, die Annahme, daß ſie einen Nutzen gewähren muß, dient dem Philoſophen ſtets als Prüfſtein, weshalb darin jedenfalls ſein eigener Standpunkt erkannt werden muß. Dies umſomehr, als Plato die gleiche Annahme auch den weiteren Ausführungen zugrunde legt. Wenn er nämlich dazu übergeht, darzutun, daß die Freundſchaft bloß unter ſolchen möglich iſt, die weder gut noch böſe ſind, eine Darlegung, worin auch v. Arnim die Lehre Platos erkennt (49), ſo führt er nur den Gedanken weiter, daß die Freundſchaft einen Nutzen bringen muß. Lehrt er doch, daß jene, die weder (ſchlechthin) gut noch (ſchlechthin) böſe ſind, durch einen Mangel oder eine Unvollkommenheit (*διὰ κακοῦ παρουσίαν*) zur Freundſchaft getrieben werden und ſie deshalb eines beſtimmten Zweckes wegen (*ἕνεκά του*) unterhalten. Mit dieſer Angabe, daß alle Freundſchaft von einem Übel ausgeht und auf ein Gut abzielt, überſchreitet daher Plato keineswegs den Rahmen der eigenen Gedankenentwicklung, wie v. Arnim meint. Auch wenn er die Begierde, das durch ein Übel oder einen Mangel hervorgerufene Verlangen nach dem entſprechenden Gute zum Prinzip der Freundſchaft macht, bleibt er ſeiner Auffaſſung treu. Eine durchgehende, vollkommen einheitliche Gedankenreihe läßt alſo die Freundſchaft als etwas Nützliches, als ein Mittel zu einem beſtimmten Zwecke, zur Beſeitigung eines Mangels und zur Erlangung eines entſprechenden Gutes erſcheinen. Dabei gibt Plato den Standpunkt, der eine wahre Freundſchaft nur unter Guten zuläßt, nicht auf. Nur läßt er erkennen, daß er nicht abſolut Gute, ſondern bloß

Anders Ariſtoteles. Zwar übernimmt er den von Plato aufgeſtellten Grundſatz, daß nur unter Guten Freundſchaft beſteht, läßt aber den Gedanken keineswegs unverändert. Denkt Plato nur an relativ Gute, ſo iſt Ariſtoteles der Überzeugung, daß die Freundſchaft um ſo beſſer begründet iſt, je vollkommener die Tugend iſt. Nicht Mängel und Unvollkommenheiten bezeichnen den Urſprung der Freundſchaft, ſondern das Verlangen nach edler Lebensgemeinſchaft iſt es, was die Tugendhaften zu Freunden macht. Allerdings trifft Ariſtoteles mit Plato auch darin zuſammen, daß er die Liebe als die Seele der Freundſchaft betrachtet; indeſſen hat bei Ariſtoteles die Liebe nicht mehr den Charakter des platoniſchen Eros. Hat Plato eine Liebe des Verlangens oder Begehrens im Auge, ſo Ariſtoteles eine Liebe des Wohlwollens. Zwar ſoll die Freundſchaft auch nach Ariſtoteles zugleich der gegenſeitigen Vervollkommnung dienen und ſo ein Mittel zu einem höheren Zweck ſein; allein in erſter Linie iſt ſie durch das Bedürfnis hervorgerufen, gemeinſam mit anderen das Gute zu pflegen und die Freude am Guten mit Gleichgeſinnten zu teilen. Aus dieſem Streben, die Freundſchaft ganz auf die Grundlage der Selbſt-

relativ Gute im Auge hat. Die Unvollkommenheit, der Mangel, das Übel, das der Freundſchaft zugrunde liegt, macht die Betreffenden nicht eigentlich ſchlecht, ſondern nur ergänzungs- und hilfsbedürftig, und bewirkt dadurch, daß ſie nach dem Guten ſtreben und Freundſchaft pflegen. Lysis 217 b e. So aufgefaßt ſchließen ſich die platoniſchen Ausführungen auch nach dieſer Seite hin zu einer einheitlichen Gedankenreihe zuſammen und nötigen nicht, mit v. Arnim zwei verſchiedene Arten der Freundſchaft anzunehmen. Daß die Freundſchaft nur unter Guten beſteht und daß ſie einem Mangel abhelfen ſoll, dieſe beiden Gedanken ergeben einen einheitlichen Begriff. Die Guten, die unter ſich Freundſchaft halten, ſind keine anderen, als jene, die durch das Verlangen nach dem Guten zur Freundſchaft beſtimmt werden. Der eine Gedanke iſt die nähere Beſtimmung des andern. Daß von verſchiedenen Arten der Freundſchaft die Rede ſei, deutet Plato nirgends an. Auch beſteht kein Anlaß, den Philoſophen immer wieder von der eigenen Anſchauung zu ſolchen Darlegungen übergehen zu laſſen, die nicht „ernſt gemeint“ ſein ſollen. Der Mangel an Einheit wie auch das Gekünſtelte und Gequälte, das der Auslegung v. Arnims anhaftet, läßt ſich vermeiden. Vgl. L. Dugas, L'amitié antique. Paris 1914. 76 ff. Pohlenz, a. a. O. 367 ff.

loſigkeit zu ſtellen, iſt es auch zu verſtehen, daß Ariſtoteles ihr Weſen mehr in das Lieben als in das Geliebtwerden verlegt.[1]) Auch gehört hieher, daß Ariſtoteles die Freundſchaft als eine Fortſetzung und Vollendung der Gerechtigkeit denkt.[2])

Weitere Unterſchiede hängen damit zuſammen. Geht bei Plato die Freundſchaft auf ein unperſönliches Gut, ſo bei Ariſtoteles auf die Perſon des Freundes. Nur um eines beſtimmten Zweckes willen, ſo urteilt Plato, iſt der eine des andern Freund, wie z. B. der Kranke um der Geſundheit willen der Freund des Arztes iſt.[3]) Für die Freundſchaft iſt es daher nach Plato geradezu weſentlich, über ſich ſelbſt hinauszuweiſen, einem äußeren, an ſich unperſönlichen Zwecke zu dienen.[4]) Ariſtoteles dagegen verleiht der Freundſchaft einen durchaus perſönlichen Charakter, indem er im ſcharfen und bewußten Gegenſatz zu Plato betont, daß ſie in einem ſelbſtloſen Wohlwollen beſtehe und darauf ausgehe, der Perſon des Freundes Gutes zu erweiſen.[5]) Dabei verſchafft ſich dieſer Unterſchied auch in folgender Weiſe Geltung. Die Reihe der Zwecke oder Güter, worauf die Freundſchaft abzielt, kann, ſo lehrt Plato, keine unbegrenzte ſein. Alle Liebe und Freundſchaft muß vielmehr zuletzt einem höchſten Gute gewidmet ſein, einem Gute, das nicht mehr eines andern, ſondern ſeiner ſelbſt wegen erſtrebt wird.[6]) Unverkennbar denkt Plato an die Idee des Guten,[7]) die als höchſtes Gut die Reihe der Güter zum Abſchluß bringt. Auch unter dieſem Geſichtspunkt gilt alſo die Freundſchaft nicht eigentlich der Perſon des Freundes, ſondern einem über ſie hinausliegenden Zweck. Und wieder bekundet Plato eine Anſchauung von der Freundſchaft, die ſich mit ſeiner Lehre vom Eros deckt. Wie der Eros nicht bei der Schönheit der Einzelweſen ſtehen bleibt, ſondern von da aus zur Schönheit überhaupt, zur allgemeinen Idee und zum überſinnlichen Weſen der Schönheit vordringt,[8]) ſo kommt auch

[1]) VIII 9, 1159 a 27. 33. — [2]) VIII 1, 1155 a 26. — [3]) Lysis 218 d e. 219 b. — [4]) Lysis 219 c. — [5]) VIII 4, 1156 b 7. IX 4, 1166 a 2. — [6]) Lysis 220 b. — [7]) Vgl. v. Arnim 53. — [8]) Symp. 210 a ff. Phaedr. 254 b.

die Freundſchaft erſt in der Ideenwelt zur Ruhe. Ariſtoteles dagegen bleibt auch mit der Freundſchaft in der gegebenen Wirklichkeit, bezieht ſie nicht auf Allgemeines und Unperſönliches, ſondern auf das perſönliche Individuum. In der Perſon des Freundes findet die Freundſchaft ihren Ziel- und Ruhepunkt. Hiemit verbindet Ariſtoteles die Neigung, die Freundſchaft auf einen ganz engen Kreis zu beſchränken. Während der platoniſche Eros in das Weite ſtrebt, alle Individuen in der gemeinſamen Idee der Schönheit zu umfaſſen ſucht, lehrt Ariſtoteles, daß ſich die Freundſchaft nur auf einige wenige erſtrecken kann. Ihm erſcheint die Freundſchaft als Hingebung von Perſon zu Perſon; eine ſolche Hingebung aber iſt um ſo vollſtändiger, je kleiner die Zahl der Perſonen iſt.[1])

Ferner iſt der platoniſchen Anſchauung zufolge die Freundſchaft nicht etwas abſolut, ſondern nur etwas relativ Gutes, nicht etwas Letztes und in jeder Beziehung Vollkommenes, ſondern ein Durchgangsſtadium. Sie gehört dem Stadium des Strebens und der Unvollkommenheit an und löſt ſich auf, wenn das Streben in abſolute Befriedigung und Vollendung übergeht.[2]) Im Gegenſatz hiezu trägt Ariſtoteles kein Bedenken, die Freundſchaft mit höchſter Vollkommenheit zuſammen beſtehen zu laſſen; im Gegenteil, gerade von höchſter Vollkommenheit und vollendeter Tugend ſcheint ihm die Freundſchaft gefordert zu werden. Ariſtoteles kann ſich nicht denken, daß der Tugendhafte darauf zu verzichten vermag, die Freude am Guten mit anderen zu teilen. Weit entfernt, höchſter Vollendung zu weichen, iſt jetzt die Freundſchaft ein Beſtandteil dieſer Vollendung. Motiv und Zweck der Freundſchaft ſind in dem Grade geadelt, daß ſie nicht bloß mit höchſter Vollkommenheit zu vereinbaren iſt, ſondern poſitiv mit ihr zuſammengehört. Wert und Erhabenheit der Freundſchaft ſind auf das Höchſte geſteigert. Die Freundſchaft hat gänzlich aufgehört, etwas bloß Nützliches zu ſein. Hat ſie bei Plato einen propädeutiſchen Charakter, dazu beſtimmt, eine höhere Art der Vollkommenheit und

[1]) Vgl. Dugas 97 f. 121 f. – [2]) Lysis 220 e.

Liebe vorzubereiten, so weist sie bei Aristoteles ebensowenig über sich hinaus wie die Tugend. Gleich der Tugend ist auch die Freundschaft aus jedem Verhältnis der Unterordnung herausgenommen und auf die Stufe höchster Vollendung gehoben. Wie die aristotelische Tugend den Charakter einer Nützlichkeitsmoral vollkommen abgestreift hat und ganz von idealer Denkweise getragen ist, so auch die aristotelische Freundschaft. Mit Recht wurde gesagt, daß hier der Philosoph selber seinem Charakter das edelste Denkmal gesetzt hat.[1])

So entwickelt Aristoteles einen Freundschaftsbegriff, der sowohl an Empedokles wie an Sokrates und Plato anknüpft und zugleich über all diese Denker hinausführt. Den leitenden Gesichtspunkt entlehnt er von Plato, und zwar mit dem Gedanken der Liebe, gibt aber diesem Gedanken eine ganz neue Fassung. Die Liebe wird von allen Schlacken eines niederen Strebens befreit und bis zum reinsten und selbstlosesten Wohlwollen geläutert. Die Freundschaft hat nichts mehr mit Mängeln und Unvollkommenheiten zu tun, sondern ist durch reinste Vollkommenheit bedingt. Nicht irgend ein egoistisches Streben oder irgend eine Ergänzungsbedürftigkeit führt zur Freundschaft; nur noch selbstlose Hingebung und Gemeinschaft im Guten macht das Wesen der Freundschaft aus. Der Freund sucht nicht mehr sich, sondern nur den Freund und das Gute. Der platonische Satz, daß wahre Freundschaft nur unter Guten besteht, wird von Aristoteles im volleren und strengeren Sinne genommen; nicht das Streben nach dem Guten, sondern der Besitz des Guten gibt die Grundlage der Freundschaft ab. Der Gedanke der Freundschaft ist völlig geläutert und idealisiert. Dabei stützt sich Aristoteles ausschließlich auf die reale Welt und zieht nicht etwa mit Plato eine jenseitige Ideenwelt heran; die reale Welt bietet, wenn auch nur an spärlichen Punkten, die Möglichkeit, ein so erhabenes Freundschaftsideal zu verwirklichen. Beide Philosophen bleiben ihrer allgemeinen Denkrichtung auch in der

[1]) Zeller II 2 (3), 661 f.

Lehre von der Freundſchaft treu; verlegt Plato, wie das höchſte Gut, ſo das Ziel aller Freundſchaft in eine transzendente Welt, ſo ſucht Ariſtoteles beides innerhalb der Erſcheinungswelt. Und während Plato, wenn er die Freundſchaft mit dem Verhältnis zwiſchen dem Kranken und dem Arzte oder mit dem Streben nach Weisheit erläutert, eine Art Ungleichheit oder Gegenſätzlichkeit zur Grundlage der Freundſchaft macht,[1]) gliedert Ariſtoteles ſeinem Freundſchaftsbegriff den Gleichheitsgedanken des Empedokles ein. Nur bringt es dieſe Eingliederung, d. h. die Unterordnung unter einen höheren Gedanken, unmittelbar mit ſich, daß nicht mehr die Gleichheit als ſolche, ſondern ein beſtimmter Inhalt den Ausſchlag gibt; nicht mehr jede Gleichheit, ſondern nur die Gleichheit im Guten begründet die Freundſchaft. Außerdem wird der Gleichheitsgedanke nicht mehr, wie bei Empedokles, auf Inneres und Äußeres gleichmäßig, ſondern in erſter Linie auf Inneres bezogen. So wenig Ariſtoteles die Gleichheit der äußeren Lebensverhältniſſe für belanglos hält, die Hauptſache bildet nicht die Gleichheit der Verhältniſſe, ſondern die Gleichheit der Geſinnung. Der Gleichheitsgedanke hat eine Verinnerlichung erfahren. Das Nämliche gilt von dem Gedanken der Lebensgemeinſchaft. Haben frühere Denker, Sokratiker und Pythagoreer, nicht zuletzt eine Gemeinſchaft äußerer und materieller Lebensgüter ins Auge gefaßt,[2]) ſo denkt Ariſtoteles an eine ganz und gar innere Lebensgemeinſchaft, an eine Gemeinſchaft von ſolchen, die das innerſte Seelenleben mit einander teilen.

Der ungewöhnlich edle und vornehme Geiſt, der die ariſtoteliſche Freundſchaftslehre durchweht, kommt zuletzt auch noch zur vollen Geltung, wenn der Philoſoph die Freundſchaft auch zur Selbſtliebe ausdrücklich in Beziehung bringt. So entſchieden er gewillt iſt, von der Freundſchaft jede Regung einer niederen Selbſtſucht fernzuhalten, ſo

[1]) So wenigſtens im „Lyſis“ und „Gaſtmahl“. Anders dagegen Phaedr. 240 c und Leg. VIII 837 a, wo die Gleichheit als Grundlage der Freundſchaft erſcheint. — [2]) Dugas 12 ff.

wenig will er sie zur Selbstliebe überhaupt in Gegensatz bringen; im Gegenteil, wahre und edle Selbstliebe weiß er mit der Freundschaft auf das engste zu verknüpfen. Dies dadurch, daß er beide, Selbstliebe und Freundschaft, auf eine gemeinsame Grundlage zurückführt, nämlich auf die Tugend. Zumeist freilich wird unter der Selbstliebe eine Gesinnung verstanden, welche Tadel verdient, ein Streben nämlich, das auf möglichst viel Geld, Ehre und sinnliche Lust gerichtet ist.[1]) Diese Dinge sind es ja, wornach der große Haufe wie nach den höchsten Gütern verlangt, weshalb sie immer wieder auch Gegenstand des Streites sind. Allein solche Menschen werden von ihren Begierden und Leidenschaften beherrscht und überlassen sich der vernunftlosen Seele. Und weil dies das Verhalten der meisten ist, hat die Selbstliebe im allgemeinen Sprachgebrauch den Charakter einer tadelnswerten Gesinnung angenommen. Die wahre Selbstliebe jedoch besitzt nur derjenige, der in allem darauf ausgeht, gut und recht zu handeln. Nimmt doch ein solcher für sich das Schönste und Beste in Anspruch, um dem vornehmsten Teil seines Wesens Folge zu leisten. Sich in allem von seinem besseren Selbst leiten zu lassen, das ist wahre Selbstliebe,[2]) eine Selbstliebe, die über jene andere und vermeintliche Selbstliebe ebenso erhaben ist, wie das Leben der Vernunft über das Leben der Leidenschaft, und wie ein Leben der Tugend über ein Leben, das dem Vorteil gilt. Ist die Selbstliebe des Schlechten zu verwerfen, so verdient die Selbstliebe des Tugendhaften alles Lob; denn die Vernunft, der Leitstern des Tugendhaften, wählt immer das Beste und Edelste. Allerdings denkt der Tugendhafte nicht bloß an sich, sondern tut vieles für Freunde und das Vaterland; ja er ist bereit, wenn es notwendig ist, sein Leben hinzugeben. Indessen verzichtet er hiebei nur auf Vermögen, Würden und andere vielbegehrte Güter, nicht aber auf das höchste Gut, auf das Schöne und Edle. Lieber will er nämlich kurze Zeit die höchste Freude genießen als lange Zeit eine mäßige Freude; und lieber will er ein einziges

[1]) IX 8, 1168 b 15. — [2]) IX 8, 1168 b 33.

Jahr ein edles Daſein führen als viele Jahre aufs Geratewohl dahinleben; und lieber eine ſchöne und große Tat als viele kleine vollbringen. So aber wählt derjenige, der für andere ſein Leben hingibt; denn ſeine Wahl gilt einer Tat von überragendem ſittlichen Werte. Und ſo iſt es auch, wenn er dem Freunde Geld und Gut, Ämter und Würden überläßt; ſtets bleibt ihm das höhere Gut, nämlich die edle Tat. Ja ſelbſt zu guten Handlungen wird er gegebenen Falls dem Freunde den Vortritt laſſen, da es unter Umſtänden edler iſt, den Freund zu einer ſolchen Handlung zu beſtimmen, als ſie ſelber auszuführen. Kurz, in allem wählt der Tugendhafte die ſchönſte und edelſte Handlungsweiſe; und in dieſer Weiſe ſoll man Selbſtliebe üben, nicht aber nach Art der Menge.

In dieſem Sinne löſt der antike Philoſoph die Frage, wie ſich Freundſchaft und Selbſtliebe verhalten. Eine allgemeine Nächſtenliebe wie das Chriſtentum kennt das heidniſche Altertum noch nicht. Soweit es eine wirkſame und geſteigerte Nächſtenliebe gibt, nimmt ſie den Charakter der Freundesliebe an. Hier, gegenüber der Freundesliebe, erhebt ſich deshalb die Frage, ob man ſich ſelbſt oder den Nebenmenſchen mehr lieben ſoll.[1]) Ariſtoteles entſcheidet ſich dafür, daß edle Freundesliebe und edle Selbſtliebe, weit entfernt, einander auszuſchließen, zu einer unauflösbaren Einheit verſchmelzen, da beide aus der nämlichen Quelle, nämlich aus der Tugend, fließen. Niedere Selbſtliebe und Freundſchaft müſſen freilich mit einander in Konflikt geraten; wird jedoch die Selbſtliebe gleich der Freundſchaft im Sinne eines reinen Tugendbegriffes veredelt, ſo löſt ſich jeder Gegenſatz auf. Wieder entſcheidet ſich Ariſtoteles zugunſten einer Perſönlichkeitsmoral. Die in der Neuzeit viel erörterte Frage, ob ein Egoismus oder ein Altruismus die Herrſchaft führen darf, wird zu Ungunſten beider gelöſt. Weder egoiſtiſches Streben noch die Hingebung an andere, ſondern die Entfaltung der Perſönlichkeit bezeichnet den Höhepunkt des Menſchheitslebens und das Weſen der Sittlichkeit. So ſehr

[1]) IX 8, 1168 a 28.

in der aristotelischen Freundschaft die Echtheit selbstloser Gesinnung zur klarsten Ausprägung gelangt, den Höhepunkt des Lebens verlegt Aristoteles doch in das Individuum. Auch die Äußerungen echtester Selbstlosigkeit gliedern sich der Vollendung der Persönlichkeit ein. Die selbstlose Hingebung führt keineswegs zu einer mystischen Selbstentäußerung und Selbstverneinung, sondern ist der Ausfluß einer sehr entschiedenen Selbstbejahung.[1]) Das Ganze der Tugend, die das Wesen der Persönlichkeit zur höchsten Entfaltung und Vollendung bringt und mit wahrer Selbstliebe zusammenfällt, schließt auch die selbstlose Hingebung an Freunde ein.[2])

— —

Rückblick auf die spezielle Tugendlehre.

Ein Blick auf das Ganze der speziellen Tugendlehre verrät vor allem wieder den selbständigen Denker. Abermals bemeistert Aristoteles seinen Gegenstand viel mehr als irgend einer seiner Vorgänger. So zahlreich auch bei Sokrates und Plato die Ansätze zu einer speziellen Tugendlehre sind, so sehr sich beide bemühen, das Wesen der Tapferkeit, der σωφροσύνη, usw., darzulegen, so bescheiden sind die Ergebnisse ihrer Bemühungen im Vergleich mit denjenigen des Aristoteles. Will Sokrates die Tugenden immer wieder in ein Wissen auflösen, Plato sie mit Hilfe seiner Lehre von den Seelenteilen verständlich machen, so weiß Aristoteles durchweg den spezifisch ethischen Standpunkt zu gewinnen, um von da aus viel tiefer in das Wesen und die Besonderheit der verschiedenen Tugenden einzudringen. Die Definitionen fallen viel bestimmter und schärfer aus als bei Sokrates und Plato. Dazu kommt, daß Aristoteles zum ersten Male eine vollständige Tugendlehre zu entwickeln sucht. Begnügen sich Sokrates und Plato, bald von dieser, bald von

[1]) Vgl. Dugas 114 ff. — [2]) Darnach läßt sich F. Überwegs Urteil, daß die aristotelische Persönlichkeitsmoral keinen Raum läßt für eine vollkommen selbstlose Hingebung an den Nebenmenschen (Das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprinzip. Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik. Neue Folge. 24. Bd. Halle 1854. 71 ff.), nicht aufrecht erhalten.

jener Tugend zu handeln, so will Aristoteles ein Gesamtbild des Tugendlebens entwerfen. Nicht mehr bloß einzelne, sondern alle wichtigeren Tugenden werden besprochen.

Aber nicht bloß den überragenden Denker offenbart diese Tugendlehre; sie zeigt vielmehr zugleich, daß Aristoteles auch als Mensch oder Persönlichkeit auf höchster Warte steht. Aus den Darlegungen spricht die denkbar reinste und edelste Gesinnung. Während Sokrates den Inhalt der sittlichen Gesinnung bei seinem Intellektualismus immer wieder verfehlt, die Beweggründe des sittlichen Handelns nicht eigentlich in der sittlichen Gesinnung, sondern in der vernünftigen Überlegung und Berechnung sucht, wie auch Plato mit seiner psychologischen Erklärung nur unvollkommen in den tatsächlichen Sinn des sittlichen Bewußtseins eindringt, versetzt sich Aristoteles in den Mittelpunkt der ethischen Materie. Mit der Erkenntnis, daß das Seinsollende, das Pflichtgemäße den Beweggrund des sittlichen Handelns darstellt, wird das Wesen der Sittlichkeit vielmals richtiger erfaßt als bisher. Weil es Pflicht ist, trotzt der Tapfere dem Tode, nicht aus kluger oder richtiger Berechnung; weil es schön und edel ist, befleißt sich der Tugendhafte der σωφροσύνη, das heißt eines Verhaltens, das die niederen Instinkte einer höheren, im vernünftigen Wesen begründeten Ordnung unterwirft. Und so erkennt Aristoteles durchweg das sittlich Gute oder Seinsollende als das Motiv eines tugendhaften Lebens. Tugendhaft handeln heißt, das Gute tun, weil es sein soll, heißt also, das Gute seiner selbst wegen ergreifen. Die Tugend erscheint mit aller Deutlichkeit als Adel und Reinheit der Gesinnung, ein Tugendbegriff, den Aristoteles so kräftig, so allseitig und vollständig durchführt, daß ein herrliches und in hohem Maße einnehmendes Lebensideal in die Erscheinung tritt. Schon in seiner allgemeinen Tugendlehre hat Aristoteles diesen Gesichtspunkt durchgeführt, hat er mit Nachdruck hervorgehoben, daß beim sittlichen Verhalten alles auf die richtige Gesinnung oder Absicht ankomme, darauf nämlich, daß das Gute unbedingt und seiner selbst willen ergriffen wird; und dieser Auffassung ist der Philosoph in seiner speziellen Tugend-

lehre treu geblieben. Keiner unter den früheren Denkern hat der Idee der guten oder tugendhaften Gesinnung so bestimmten Ausdruck verliehen wie Aristoteles. Beruht so der besondere Wert des aristotelischen Tugendideals in erster Linie auf der vollkommenen Lauterkeit der Gesinnung, die sich darin offenbart, so verbindet sich mit diesem streng sittlichen Charakter ein ebenso bestimmt ausgeprägter ästhetischer Reiz. Den ästhetischen Zug trägt das Tugendideal des griechischen Philosophen nach allen Seiten hin zur Schau. So wie Aristoteles die Tugend schildert, ist sie wirklich immer wieder eine harmonische Seelenverfassung, die Einhaltung einer richtigen Mitte, ein weises Maßhalten, das die Extreme nach der einen wie nach der andern Seite vermeidet. Wieder ist Aristoteles dem in der allgemeinen Tugendlehre entwickelten Begriffe treu geblieben. Das den Griechen eigene Gefühl für schöne und edle Formen hat an der aristotelischen Tugend einen nicht geringen Anteil. Etwas Hartes, Rauhes oder Überschwängliches hat diese Tugend nicht an sich; sie bewegt sich in gefälligen und weichen Formen und nimmt den Charakter des Geziemenden, Passenden und Schicklichen an. Der ganze Zauber griechischer Formenschönheit ist über das aristotelische Tugendideal ausgegossen. In Weichlichkeit aber artet diese Weichheit und Formenschönheit keineswegs aus; mit der Anmut des Schönen verbindet sich die Würde männlicher Tugend. Das Motiv des sittlichen Handelns ist im Kerne streng sittlicher und durchaus nicht rein ästhetischer Natur; eine ernste und feste Gesinnung bildet das innerste Wesen der Tugend. So deutlich die aristotelische Tugend das Merkmal des Schönen aufweist, so wenig wird dadurch der streng sittliche Charakter in den Hintergrund gedrängt. Das Gute löst sich nicht im Schönen auf, sondern erscheint vor allem als das Seinsollende; das ästhetische Moment tritt an die zweite Stelle. Ihrer primären Idee nach bedeutet die Tugend Pflichterfüllung; und erst in Verbindung damit stellt sich das Merkmal des Schönen ein. Einerseits gesteigerte Lauterkeit der Gesinnung, andererseits Schönheit und Anmut; die Verbindung dieser beiden Merkmale bedingt den

beſonderen Charakter des ariſtoteliſchen Tugendideals. Es ſpricht ſich eine Lebensſtimmung aus, die als eine glückliche Miſchung von Lebensernſt und Lebensfreude bezeichnet werden darf.

Doch laſſen ſich trotz ungewöhnlich großer Vorzüge auch die Mängel an dieſem Tugendideal nicht überſehen. Der äſthetiſch-ariſtokratiſche Charakter, der dieſem Ideal ſo deutlich aufgeprägt iſt, ſchließt von ſelbſt auch die Schranke in ſich. Wie längſt bemerkt wurde, wird der griechiſche Philoſoph den Schattenſeiten des Lebens nicht gerecht, hat vielmehr bloß eine Menſchenklaſſe im Auge, der es gegönnt iſt, durch glückliche Verhältniſſe begünſtigt, auf den Höhen des Lebens zu wandeln. Sein Lebensideal iſt nur das Ideal des freien, in jeder Beziehung unabhängigen Mannes, nicht aber ein Ideal, das auch unter völlig anders gearteten ſozialen Verhältniſſen verwirklicht werden könnte. Die lebensfrohe Stimmung des unabhängigen und vornehmen Mannes beherrſcht dieſes Ideal. Vom Erwerbsleben ſcheint Ariſtoteles ausdrücklich abſehen zu wollen.[1]) Wie das Tugendideal in anderen Lebenslagen ausfallen müßte, welche ſittigenden Kräfte von anderen, weniger angenehmen Verhältniſſen ausgehen, inwiefern das Leben auch im Kampfe mit drückenden Schwierigkeiten veredelt werden kann, wird nicht ausgeführt. Die läuternde und erhebende Kraft, die dem Leiden und Unglück eigen iſt, bleibt unausgenützt. Weite Tiefen des Seelenlebens ſind deshalb, wie mit Recht hervorgehoben wurde, unerſchloſſen.[2]) Allerdings bekundet Ariſtoteles immerhin Verſtändnis für jenen Seelenadel, der auch zahlreichen und großen Schickſalsſchlägen gewachſen iſt und ſie mit Faſſung und Würde erträgt[3]); und die Entſchloſſenheit des Tapferen, wenn es die Pflicht gebietet, zu leiden und zu ſterben, wird, wie ſich gezeigt hat, bis zum Heldenmut geſteigert.[4]) Dennoch haften dem ariſtoteliſchen Tugendideal nicht die Spuren der Leidensſchule an. Charakteriſtiſch iſt in dieſer Beziehung

[1]) Pol. VII 9, 1328 b 39. — [2]) R. Eucken, Ariſtoteles' Anſchauung von Freundſchaft und von Lebensgütern. Berlin 1884. 41. — [3]) Siehe oben S. 35. — [4]) Siehe oben S. 187 f. Vgl. VII 1, 1145 a 20.

der Satz: Sache der Tugend ist mehr das richtige Handeln als das richtige Leiden.[1]) Die aristotelische Tugendlehre atmet den Geist einer durch und durch optimistischen Lebensstimmung. Der nämliche Optimismus, der dem Menschen so zuversichtlich die Aussicht auf eine höchste Vollendung seines Wesens erschließt und nicht daran zweifelt, daß in Verbindung damit eine höchste Beseligung eintritt, durchzieht auch die spezielle Tugendlehre. Es herrscht eine ungebrochene Freude an einer schönen und wertvollen Lebenstätigkeit. Die sittliche Lebenshaltung erfreut sich einer überaus hohen Wertschätzung. Die tätige Entfaltung der vernünftigen Menschennatur erweist sich als unerschöpfliche Quelle reinster Freuden.

Andererseits hat diese freudige und mutige Lebensstimmung nicht das Geringste mit einer titanenhaften Selbstüberhebung und Selbstvergötterung gemein. Nicht von einer schrankenlosen Freiheit und einer Durchbrechung aller Ordnung erwartet der Grieche seine Größe und sein Heil, sondern von Maß und Ordnung. Weit entfernt, in himmelstürmender Autonomie zu schwelgen, fügt er sich willig jenen Normen, ohne die es etwas Schönes und Gutes nicht gibt. Dieser mit Maß und Ordnung verbundene Lebensmut begründet den spezifisch griechischen Optimismus und bezeichnet den Ton, auf den auch das aristotelische Lebensideal gestimmt ist. So Hohes und Erhabenes Aristoteles vom Leben erwartet, so selbstverständlich ist ihm, daß alles Gute und Schöne durch die Einhaltung fester Normen bedingt ist. Der Sinn für Maß und Ordnung steckt dem griechischen Philosophen nicht minder tief im Blute wie die optimistische Lebensstimmung. Und in der einen wie in der anderen Beziehung wurzelt das aristotelische Tugendideal tief im Boden der allgemein griechischen Geistesrichtung. Es war daher völlig verkehrt, anzunehmen, daß sich Aristoteles mit seinem Lebensideal vom allgemeinen Denken und Fühlen seines Volkes erheblich entfernt; im Gegenteil, das griechische Lebensideal hat durch Aristoteles seine bestimmteste und vornehmste Aus-

[1]) III 1, 1120 a 11.

prägung gefunden.[1]) Und nicht zweifelhaft ist auch, daß das aristotelische Lebensideal trotz einer unverkennbaren Einseitigkeit einen der edelsten Menschheitstypen darstellt, welche die Geschichte kennt.

[1]) L. Ollé-Laprune, Essai sur la morale d'Aristote. Paris 1881. 52 ff. J. Denis, Histoire des Théories et des Idées morales dans l'Antiquité. 2. éd. I. Paris. Ohne Jahreszahl. 189 ff. Th. Ziegler, Geschichte der Ethik. 1. Abteilung: Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881. 104.

Die Luſt.

1. Erſte Abhandlung (VII 12, 1152a 36 ff.).

Mit der Tugend hat Ariſtoteles den wichtigſten Gegenſtand ſeiner Ethik erledigt. Zwar hat dieſe Ethik die Form und den Charakter einer Glückſeligkeitslehre und ſetzt ſich inſofern die Aufgabe, den Begriff der Glückſeligkeit zu ermitteln. Weil jedoch das eigentliche Weſen der Glückſeligkeit durch die Tugend begründet wird, bildet die Tugendlehre den Kern der Glückſeligkeitslehre. Die Tugend wurde darum von Ariſtoteles einer ſo eindringenden und allſeitigen Erörterung unterworfen, wurde ſowohl ihrem allgemeinen Weſen nach zergliedert als auch in ihren beſonderen Formen unterſucht. Andererſeits macht die Tugend für ſich allein nicht ſchon das ganze Weſen der Glückſeligkeit aus; vielmehr gehört hiezu auch jene Befriedigung oder Luſt, die mit der Tugend unmittelbar verbunden iſt. Befriedigende, beglückende oder beſeligende Tugend, das iſt das Weſen der Glückſeligkeit. Und ſo hat Ariſtoteles Anlaß, im Anſchluß an die Tugendlehre noch einmal auf die Luſt zu ſprechen zu kommen und dadurch den Glückſeligkeitsbegriff zu vervollſtändigen. Mag die Tugend das eigentliche Weſenskonſtitutiv der Glückſeligkeit oder des höchſten Gutes ſein, als ſekundärer Beſtandteil kommt auch die Luſt in Betracht. Trat Ariſtoteles früher vom Tugendbegriff aus an die Luſt heran, ſo gibt jetzt der Glückſeligkeitsgedanke dazu Anlaß. Nicht bloß die Tugend, ſondern auch die Glückſeligkeit iſt

nach der Anſchauung der meiſten mit Luſt verknüpft;[1]) nicht bloß für die Tugend als ſolche, ſondern auch für ein glückſeliges Daſein iſt die Luſt von Bedeutung.[2]) Ariſtoteles will deshalb nicht bloß dartun, inwiefern der Tugendbegriff auf die Luſt hinweiſt; er will auch noch ausführlich erörtern, inwiefern der Glückſeligkeitsgedanke nicht ohne die Luſt zuſtande kommt. Es gilt alſo jetzt, der Luſt von einem veränderten Standpunkte aus näherzutreten. Erſchien früher die Luſt als ein Beſtandteil der Tugend, als ein Moment, das zum Weſen der Tugend gehört und in ihr eingeſchloſſen iſt, ſo wird ſie in der Folge mehr als eine Lebenserſcheinung aufgefaßt, die zur Tugend hinzutritt und in Verbindung mit ihr das volle Weſen der Glückſeligkeit begründet. Und während ſie bisher weſentlich als Affekt und Gefühl, als Begierde und begehrtes Objekt in Betracht kam, nimmt ſie von jetzt an ganz den Charakter der Befriedigung, der unmittelbaren Folge und Begleiterſcheinung aller naturgemäßen Lebensentfaltung an.

Das Beſtreben, die Luſt als einen Beſtandteil der Glückſeligkeit erſcheinen zu laſſen, iſt für beide hieher gehörige Abhandlungen[3]) charakteriſtiſch. Dasſelbe zieht ſich durch beide, der Luſt gewidmete Abſchnitte als fortlaufender Faden hindurch und verbindet ſie zu einem innerlich geſchloſſenen Ganzen. Mit dieſem Streben nun ſtößt Ariſtoteles auf den Widerſpruch der platoniſchen Schule, da hier Anſchauungen herrſchen, welche die Luſt nicht bloß der Würde eines höchſten Gutes, ſondern mehr oder minder eines Gutes überhaupt berauben.[4]) Die Anſchauung, daß die Luſt überhaupt kein Gut iſt, ſtützt ſich darauf, daß ſie den Charakter eines Werdevorgangs habe, ſpeziell den eines bewußten Übergangs zu einem naturgemäßen Zuſtande,[5]) ein Werdevorgang aber nicht die Natur eines Zieles oder Gutes habe, wie etwa das Bauen nicht ſchon ein Gebäude bedeute.[6])

[1]) VII 12, 1152 b 4. — [2]) X 1, 1172 a 23. — [3]) VII 12, 1152 a 36 ff. X 1, 1172 a 15 ff. — [4]) VII 12, 1152 b 8. — [5]) *γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητήν.* — [6]) 1152 b 12. — Schon die Argumentation, die davon ausgeht, daß die Luſt ein Werdevorgang ſei, weiſt darauf hin, daß Ariſtoteles die Schule

Andere freilich halten die Luſt gerade deshalb für einen Werdevorgang, weil ſie in ihr ein Gut erblicken; allein ſie verwechſeln Tätigkeit und Werdevorgang.[1]) Dazu kommt, daß der Mäßige die Lüſte flieht und der Gutgeſinnte, ſtatt nach der Luſt zu ſtreben, zufrieden iſt, vom Schmerze frei zu ſein. Sodann hindern Luſtgefühle die Denktätigkeit, und zwar um ſo mehr, je heftiger ſie ſind, wie z. B. der Geſchlechtsgenuß, ſo lange er währt, jeden Gebrauch des Denkvermögens unmöglich macht. Ferner gereicht es den Lüſten auch nicht zur Empfehlung, daß ihnen auch Kinder und Tiere nachjagen.[2]) Und daß wenigſtens nicht jede Luſt ein Gut iſt, wird mit dem Umſtand erwieſen, daß es ſchlechte und ſchimpfliche Lüſte gibt, ſowie auch Lüſte, die ſchädlich ſind und Krankheiten verurſachen. Die Behauptung endlich, daß die Luſt nicht das höchſte Gut iſt, ſtützt ſich ebenfalls darauf, daß ſie zwar einen Werdevorgang, aber nicht einen Zielpunkt bedeutet.[3])

Daß nun die Einſchätzung der Luſt, der hier Ariſtoteles gegenüberſteht, wirklich ihren Rückhalt in der Schule Platos hatte, geht aus dem „Philebus“ genugſam hervor.[4]) Zwar ſoll in dieſem Dialog die Luſt vom höchſten Gute nicht vollkommen ausgeſchloſſen werden; vielmehr wird ſie ausdrück-

Platos, wahrſcheinlich Speuſipp, im Auge hat, nicht die Cyniker, wie vielfach angenommen wird. Burnet 330 f.

[1]) VII 13, 1153 a 7. – Ariſtoteles denkt wohl an jene, von denen Plato berichtet, daß ſie die Luſt nicht als einen Zuſtand der Ruhe, ſondern als einen Akt des Genießens und ſo als einen Bewegungsvorgang auffaſſen. Gorg. 496 d e. Vgl. Phil. 53 c. Allgemein wird angenommen, daß bei Ariſtoteles wie bei Plato nicht die Megariker, ſondern die Cyrenaiker gemeint ſind, die offenbar von der ſophiſtiſchen Lehre vom allgemeinen Wandel der Dinge zu ihrer Luſtauffaſſung gelangt ſind. A. Grant, The Ethics of Aristotle. 3. ed. I. vol. London 1874. 175 f. II 237. H. Raſſow, Forſchungen über die Nikomachiſche Ethik des Ariſtoteles. Weimar 1874. 100. Zeller, zu Ariſtipp. Arch. f. Geſchichte der Philoſophie. 1. Jahrg. 1888. 172 ff. Stewart II 242. Burnet, 334. A. Lafontaine, Le Plaisir d'après Platon et Aristote. Etude Psychologique, Métaphysique et Morale. 2. éd. Paris 1902. 10 (1). Hans Meyer, 147. U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Platon II. Berlin 1919. 273. — [2]) VII 12, 1152 b 15. — [3]) 1152 b 20. — [4]) Charles Werner, Aristote et l'Idealisme Platonicien. Paris 1910. 276 [2].

lich als ein, wenn auch sehr untergeordneter, Bestandteil des höchsten Gutes anerkannt.[1]) Die Lust hat Anteil am höchsten Gute, soll also der Natur eines Gutes keineswegs vollständig beraubt werden. Dennoch kommt die Tendenz, die Lust in ihrem Werte herabzusetzen, gar sehr zur Geltung. Der Dialog ist von einer antihedonistischen Tendenz beherrscht, von dem Bestreben, im Gegensatz zu einer hedonistischen Moral die Führung des Lebens der Vernunft anzuvertrauen, die Ansprüche der Lust hingegen zurückzuweisen.[2]) Wenn es gilt, das Leben gut und erstrebenswert zu gestalten, so verdient die Lust nicht bloß nicht den ersten, sondern auch nicht den zweiten und dritten Preis.[3]) Ja, die Vernunft steht dem höchsten Gute tausendmal näher als die Lust.[4]) Auch redet Plato davon, daß heftige Lustgefühle dem geistigen Leben Hindernisse bereiten und die Seele in Verwirrung bringen.[5]) Von den Lüsten des Liebesgenusses heißt es sodann, daß sie sogar einen Meineid in den Augen der Götter als entschuldbar erscheinen lassen, da sie durch ihre Heftigkeit jede Vernunft ausschließen.[6]) Und zuletzt äußert sich Plato drastisch genug also: Mögen alle Stiere und Pferde und alle anderen Tiere der Lust nachjagen, nimmermehr kann hiemit der Anspruch auf den Rang eines höchsten Gutes begründet werden.[7]) Dazu kommt, daß Plato in diesem Dialoge den von Aristoteles erwähnten, nach allgemeiner Annahme auf die Cyrenaiker zurückgehenden Versuch, die Lust als einen Werdevorgang zu deuten[8]), beifällig aufnimmt, jedoch um darauf die Lehre zu gründen, daß die Lust nicht als höchstes Gut, ja überhaupt nicht als Gut betrachtet werden kann. Wie alles Werden, so hat auch die Lust ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in einem andern, nämlich in einem Sein oder Gut. Lächerlich sei es deshalb, die Lust als Ziel und Abschluß des Lebens zu betrachten. Plato ist also zwar geneigt, mit den Hedonisten die Lust in Fluß und Bewegung

[1]) Phil. 62 e ff. — [2]) Apelt, Platons Dialog Philebos. Übersetzt und erläutert. Leipzig 1912. 3 ff. Ähnlich Hans Meyer 146 ff. — [3]) Phil. 22 d e. — [4]) 67 a. — [5]) 63 d e. — [6]) 65 c. — [7]) 67 b. — [8]) Siehe oben Seite 248 [1]).

aufzulösen; ja er begrüßt diese Auffassung als einen geistreichen und wertvollen Gedanken, aber nur, um die Lust im Gegensatze zu den Hedonisten mit aller Entschiedenheit vom Range eines höchsten Gutes fernzuhalten. Plato findet es durchaus widersinnig, in Bewegungsvorgängen das Ziel des Lebens erblicken zu wollen.[1])

Ferner ist zu beachten, daß die von Aristoteles angeführte Definition, welche die Lust als einen fühlbaren oder bewußten Übergang in einen naturgemäßen Zustand bestimmt, wenn auch nicht in aller Form, so doch in der Sache und in den Elementen ebenfalls im „Philebus" gegeben ist. Vor allem ist es ein immer wiederkehrender Gedanke, daß mit der Störung des naturgemäßen Zustandes Unlust, mit der Herstellung desselben Lust verbunden ist. Und zwar wird die Lust nicht als eine Folge oder Begleiterscheinung solcher Vorgänge dargestellt; vielmehr ist die Auffassung diese, daß die Lust ein solcher Vorgang ist, gerade in der Herstellung eines naturgemäßen Zustandes besteht, mit der Beseitigung eines Mangels und der Ausfüllung einer Lücke zusammenfällt.[2]) Wie ersichtlich, führt Plato mit dieser Anschauung den Gedanken, daß die Lust ein Werdevorgang ist, nur desto vollständiger durch. Damit verbindet er ferner auch schon das Merkmal des Bewußten. Vorgänge, die sich ausschließlich im Körper abspielen, die Seele aber nicht berühren und nicht über die Schwelle des Bewußtseins treten, verursachen keine Lust.[3]) Zum Wesen der Lust gehört es daher, so scheint Plato zu urteilen, wahrnehmbar oder fühlbar zu sein.[4]) Mag also die von Aristoteles zitierte Definition bei Plato nicht gerade formell und vollständig vorliegen, so lehnt sie sich doch an die im „Philebus" entwickelten Anschauungen auf das Engste an und kann deshalb nur von einem Schüler Platos formuliert sein. Höchst wahrscheinlich stammt sie in der Tat, wie meist angenommen wird, von Speusipp.[5]) In jedem Fall ist der Lustbegriff, mit dem sich Aristoteles aus-

[1]) 53 c. 54 d e. — [2]) 31 d e. 32 a b e. 42 d. 51 b. Vgl. Rep. IX 585 d. — [3]) Phil. 33 d ff. — [4]) 51 b. — [5]) Grant I 237. Stewart II 224. Burnet 330. 333.

einanderſetzen will, mit den weſentlichen Zügen im „Philebus“ gegeben.

Ariſtoteles findet nun nicht, daß auf obige Gründe hin der Luſt die Eigenſchaft eines Gutes, beziehungsweiſe des höchſten Gutes, abgeſprochen werden kann.[1]) Dabei hebt er vor allem hervor, daß nicht alle Luſtempfindungen mit Unluſt und Begierde verknüpft ſind, wie Plato ſchon im „Phädo“[2]) anzunehmen ſcheint, und daß nicht alle in einem Zuſtand des Bedürfniſſes oder Mangels wurzeln, wie z. B. jene Freuden bekunden, die ſich an die Denktätigkeit anſchließen. Die Luſt, die wir während der Herſtellung eines naturgemäßen Zuſtandes empfinden, iſt nicht die nämliche, wie jene, die wir nach der Verwirklichung eines ſolchen Zuſtandes empfinden; denn während wir uns im letzteren Falle an dem ſchlechthin Angenehmen erfreuen, d. h. an Dingen, die von Natur aus und wirklich angenehm ſind, geſchieht es im erſteren Falle auch an Dingen, die das Gegenteil davon ſind, z. B. an Gegenſtänden, die ſauer und bitter, alſo an ſich und in Wirklichkeit unangenehm ſind.[3]) Auch weiſen nicht alle Luſtgefühle auf einen über ſie hinausliegenden und übergeordneten Zweck hin, wie nach der Lehre gewiſſer Philoſophen der Werdevorgang auf das Ziel hinweiſt.[4]) Denn nicht alle Luſtgefühle ſind Werdevorgänge oder mit ſolchen verknüpft;[5]) manche haben vielmehr den Charakter der Tätigkeit und des Zielpunktes, und ſolche Luſtgefühle

[1]) VII 13, 1152 b 24. — [2]) 60 b. — [3]) VII 13, 1152 b 36. — [4]) Phil. 54 c. — [5]) *οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι.* VII 13, 1153 a 9. — Manche Überſetzer und Ausleger (Stahr, Stewart, Burnet) wollen *πᾶσαι* nur auf das zweite Glied des Satzes beziehen (*οὐδὲ μετὰ γενέσεως*), nicht auch auf das erſte (*οὐ γὰρ γενέσεις εἰσίν*). Indeſſen iſt eine ſolche Einſchränkung durch den Sprachgebrauch mindeſtens nicht gefordert, durch den Inhalt aber wohl poſitiv ausgeſchloſſen. Nur zweierlei Luſtgefühle werden unterſchieden, ſolche, die während der Verwirklichung eines naturgemäßen Zuſtandes empfunden werden, und ſolche, die ſich erſt nachher einſtellen, ſolche, die an Werdevorgänge geknüpft ſind oder mit ihnen zuſammenfallen, und ſolche, die von anderer Beſchaffenheit ſind, ſolche, die Plato ausſchließlich ins Auge gefaßt, und ſolche, die er überſehen hat. Eine weitere Unterſcheidung iſt nicht erkennbar.

sind nicht durch Werdevorgänge bedingt, sondern durch die Betätigung von Lebenskräften. Nicht alle Lustempfindungen haben den Zweck außer sich, sondern nur solche, die mit der Verwirklichung eines naturgemäßen Zustandes zusammenfallen. Deshalb ist es nicht berechtigt, die Lust allgemein als einen bewußten Werdeprozeß zu definieren; richtiger ist es vielmehr, statt dessen gewisse Lustgefühle als eine Tätigkeit zu kennzeichnen und statt fühlbar oder bewußt ungehindert zu sagen. Die Lüste deshalb grundsätzlich für schlecht erklären, weil manche der Gesundheit schaden, heißt ebensoviel, als deswegen ein Heilmittel verwerfen, weil es den Gelderwerb hindert. In dieser Beziehung mögen beide schlecht sein, in anderer sind sie es nicht. Greift doch auch das Denken unter Umständen die Gesundheit an.[1]) Wenn dann behauptet wird, daß das Denken oder eine andere seelische Tätigkeit durch die Lustgefühle beeinträchtigt wird, so gilt dies nur von solchen Lustgefühlen, die nicht aus der betreffenden Tätigkeit selber, sondern aus einer anderen Quelle fließen; denn Freuden, die das Denken und Lernen selber mit sich bringt, bewirken umgekehrt eine Steigerung dieser Tätigkeit.[2]) Damit ist im Grunde auch schon der Einwand beseitigt, daß der Mäßige die Lust flieht und der Verständige sich mit einem Leben begnügt, das frei von Unlust ist, Kinder und Tiere aber der Lust nachjagen. Obiger Darlegung gemäß ist nämlich zwischen guten und bösen Lustgefühlen zu unterscheiden. Speziell die letzteren sind es, denen Kinder und Tiere nachjagen, während der Verständige nur von solchen Lustgefühlen befreit zu werden wünscht. Gemeint sind Lustgefühle, die mit Begierde und Unlust verbunden sind, sinnliche Lustgefühle und deren Übermaß, Lustgefühle, die den Zügellosen zügellos erscheinen lassen. Solche Lustempfindungen flieht deshalb der Mäßige; indessen gibt es auch Lustempfindungen und Freuden des Mäßigen.[3])

So übt Aristoteles an dem platonischen Lustbegriff eine Kritik, die diesen Begriff als zu eng und einseitig erweist und hiemit als positives Resultat einen wesentlich anders gearteten Lustbe-

[1]) VII 13, 1153 a 17. — [2]) 1153 a 20. — [3]) 1153 a 27.

griff ergibt. Der Grundgedanke ist, daß es die platonische Lustlehre an der nötigen Unterscheidung fehlen läßt, die verschiedenen Arten der Lust nicht auseinanderhält, eine bestimmte Form der Lust mit der Lust überhaupt verwechselt. Nicht immer ist die Lust mit Unlust vermischt, nicht immer hat sie ihren Ursprung in Unvollkommenheiten und Mängeln und nicht immer hat sie die Natur eines Werdeprozesses. Nicht immer weist die Lust über sich hinaus auf ein höheres Ziel hin, nicht selten hat sie vielmehr den Charakter eines Vorganges, der in sich selbst zur Ruhe gelangt. Mag sich eine solche Lust an eine Tätigkeit knüpfen, so ist zu beachten, daß Tätigkeit und Werdevorgang nicht ein und dasselbe sind, die Tätigkeit nicht bloß den Charakter der Bewegung, sondern auch den der Ruhe hat. Diesen Charakter nimmt dann auch die Lust an; die Lust als Ruhe, nicht als Bewegung, schwebt dem Philosophen vor Augen.[1]) Auch üben nicht alle Lustgefühle auf das geistige Leben einen ungünstigen Einfluß aus, manche haben vielmehr eine heilsame Wirkung. Und so kommt die aristotelische Kritik immer wieder darauf hinaus, daß die platonische Auffassung nur von einer bestimmten Art von Lustgefühlen hergenommen ist, gleichwohl aber verallgemeinert, auf die Lust überhaupt übertragen und zu einem allgemeinen Lustbegriff gestempelt wird. Nur als Begierde haben die Platoniker die Lust im Auge, wie schon die Definitionen dieser beiden Begriffe deutlich erkennen lassen. Zu einem Verständnis der Lust bedarf nämlich Plato zunächst einer Untersuchung der Begierde.[2]) Die Begierde sowohl wie die Lust kommt nach platonischer Anschauung auf die Herstellung eines naturgemäßen Zustandes hinaus.[3]) Lust und Begierde werden daher von Plato auch sonst gerne miteinander in unmittelbare Verbindung gebracht.[4]) Und als Begierde ist die Lust in der Tat mit Unlust vermengt, rührt sie von Unvollkommenheiten und Bedürfnissen her und steht sie in enger Verbindung mit Werdevorgängen. Auch weist die Begierde über sich hinaus, bezeichnet die Bewegung

[1]) VII 15, 1154 b 26. — [2]) Phil. 34 d. — [3]) Vgl, Wildauer II 81 f. Lafontaine 80 ff. — [4]) Rep. VIII 559 c. IX 571 b.

zu einem Ziele hin. Ebenso verdient die Begierde im großen und ganzen jene Einschätzung, die Plato der Lust zuteil werden läßt. Bedeutet sie doch mehr oder weniger ein niederes oder unsittliches Begehren, Triebe und Regungen der sinnlichen Natur. Lustgefühle dieser Art gefährden wirklich das höhere Seelenleben und werden daher von tugendhaften Menschen geflohen.

Weist so die Lust bei Plato mit aller Bestimmtheit auf die Begierde hin, so gipfelt die aristotelische Kritik in der Feststellung, daß die Lust auch den Charakter der Befriedigung hat. Der Lust, die den Charakter der Begierde, des Verlangens hat, durch Unvollkommenheit bedingt und mit Unlust vermischt ist, wird eine Lust gegenübergestellt, die als unmittelbare Folge naturgemäßer Tätigkeit und Vollendung erscheint. Knüpft jene an die Unvollkommenheit, so diese an die Vollkommenheit an. Ist jene mit Unruhe und Bewegung verknüpft, so besitzt diese das Merkmal der Ruhe. Kennen die Platoniker nur jene Lust, die in einem Übergang von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit besteht und daher während der Herstellung eines naturgemäßen Zustandes empfunden wird, so macht Aristoteles dem gegenüber auf jene Lust aufmerksam, die erst nach der Herstellung eines solchen Zustandes eintritt. Diese Art der Lust ist nicht mehr mit Unlust verbunden, gründet nicht mehr in Mängeln und Bedürfnissen und hat nicht mehr die Natur von Werdevorgängen. Auch weist diese Lust nicht mehr über sich hinaus, gibt vielmehr der Lebenstätigkeit den Abschluß (τέλος). Während die Lust als Begierde sich nicht selten auf das bloß vermeintlich Angenehme richtet, entspringt die Lust als Befriedigung aus dem wirklich Angenehmen, d. h. aus dem, was objektiv und seiner Natur nach dazu angetan ist, Lust und Freude zu wecken.[1]) Geht die Begierde oft genug auf eine Lust, die zwar vom Menschen gesucht wird, in der Natur des Gegenstandes aber nicht begründet ist, so bedeutet die Befriedigung eine Lust, die dem Gegenstande naturgemäß folgt. Beide Arten der Lust, die Aristoteles auf diese Weise einander gegenüber-

[1]) VII 13, 1153 a 3.

ſtellt, verhalten ſich alſo wie Verlangen und Befriedigung, Bewegung und Ruhe, Weg und Ziel. Einmal iſt die Luſt die Vorausſetzung und der Anfang, das andere Mal der Abſchluß und die Folge des Handelns. Sind die Platoniker von einer vorwiegend pſychologiſchen Denkweiſe geleitet, ſo kommt bei Ariſtoteles zugleich ein metaphyſiſcher Geſichtspunkt zur Geltung. Die Luſt iſt nicht bloß das Motiv und die treibende Kraft des menſchlichen Handelns, ſondern auch eine Einrichtung der allgemeinen Weltordnung, hat ihren Grund nicht bloß im niederen Begehren (ἐπιθυμητικόν), ſondern iſt auch mit höherer, ja vornehmſter Lebenstätigkeit verknüpft. Sie iſt nicht bloß das Objekt menſchlichen Strebens; vielmehr hat die Natur ſelbſt mit normaler Lebensentfaltung Luſtgefühle verbunden. Die platoniſche Auffaſſung der Luſt iſt daher in der Tat einſeitig und unzulänglich, berührt die Luſt zwar von der einen Seite, wird aber keineswegs dem ganzen Sachverhalt gerecht. Ariſtoteles kehrt an der Sache eine andere Seite hervor, jene Seite, die der Aufmerkſamkeit der Platoniker in der Hauptſache entgangen iſt. Der platoniſche Luſtbegriff kann nicht als allgemein gültig anerkannt werden. Er wird nicht ſchlechthin verneint, wohl aber als unvollſtändig erwieſen.

Darnach will ſich die von Ariſtoteles aufgeſtellte Definition dem Verſtändnis mehr und mehr erſchließen. Nicht als bewußten Werdevorgang will er die Luſt definieren, ſondern eher als naturgemäße und ungehemmte Tätigkeit.[1]) Als Werdevorgang mag jene Luſt definiert werden, die den Charakter einer Begierde oder eines Verlangens hat und Tätigkeiten einleitet; auf die Luſt als Befriedigung jedoch kann dieſe Definition nicht ausgedehnt werden. So begreiflich es iſt, wenn die Platoniker von ihrem Standpunkte aus dazu kamen, ſich jene Begriffsbeſtimmung zu eigen zu machen, ſo wenig darf nach Ariſtoteles verkannt werden, daß die Luſt als Befriedigung eine andere Definition erheiſcht. Auch er will keine allgemeingültige, auf alle Arten und Formen der Luſt anwendbare Definition geben, ſon-

[1]) 1153 a 13.

dern hat nur die Luſt als Befriedigung im Auge. Nicht alle Luſtgefühle, ſo leitet er ſeine Definition ein, ſind Werdevorgänge oder an Werdevorgänge geknüpft; manche beſitzen vielmehr die Natur der Tätigkeit, und ſolche ergeben ſich nicht aus einem Werdevorgang, ſondern aus einer Betätigung von Lebenskräften. Und nicht alle, ſo fährt er fort, weiſen über ſich hinaus auf ein höheres Ziel; vielmehr gilt dies nur von ſolchen, die mit der Herſtellung einer naturgemäßen Vollkommenheit zuſammenfallen.[1]) Nicht einfach in Abrede ſtellen will alſo Ariſtoteles die platoniſche Luſtidee, ſondern bloß einſchränken, und zwar durch den Hinweis darauf, daß es noch andere Luſtgefühle gibt. Seine Definition will nicht das Weſen der Luſt überhaupt charakteriſieren, ſondern bloß jene Art von Luſtgefühlen beſtimmen, die von den Platonikern außer acht gelaſſen wurden. Haben die Platoniker nur die Luſt als Begierde ins Auge gefaßt, ſo will Ariſtoteles nur die Luſt als Befriedigung aufgreifen, weil er gerade dieſer bedarf, um den Begriff der Glückſeligkeit zum Abſchluß zu bringen. Als Beſtandteil und Abſchluß der ariſtoteliſchen Glückſeligkeitslehre hat die Luſtlehre nicht die Luſt überhaupt, ſondern nur die Luſt als Befriedigung zum Gegenſtande, während die Tugendlehre die Luſt als Affekt und allgemeines Motiv menſchlichen Strebens und Handelns in Betracht zog. Dem Zuſammenhang entſprechend will Ariſtoteles nicht eine allmeine Luſtlehre entwickeln, ſondern nur die Frage erörtern, wie ſich die Luſt zur Glückſeligkeit verhält. Nicht die Luſt überhaupt bildet das Thema, ſondern die Frage, in welcher Geſtalt die Luſt in die Glückſeligkeit eingeht. Die Ausführungen tragen keinen pſychologiſchen, ſondern einen ethiſchen Charakter.[2]) Als ſolche Luſt aber, die eine Verbindung mit der Glückſeligkeit eingeht, kommt ausſchließlich jene in Betracht, die den Charakter der Befriedigung beſitzt und mit naturgemäßer Lebenstätigkeit aufs Engſte verknüpft iſt.

Dabei ſpringt in die Augen, daß der Philoſoph doch nicht

[1]) 1153 a 9 — [2]) Vgl. Stewart II 220. 222 f. 238. 241.

eine volle und eigentliche Identität von Luſt und Tätigkeit behaupten will. Schon, wenn er ſagt, daß ſolche Luſtempfindungen nicht Werdevorgänge, ſondern ἐνέργειαι καὶ τέλος ſeien,[1]) ſcheint der Umſtand, daß nicht von Tätigkeiten allein die Rede iſt, ſondern noch ein anderes Moment (τέλος) angefügt wird, darauf hinzuweiſen, daß die Luſt mit der Tätigkeit nicht ſchlechthin identifiziert werden ſoll. Noch klarer kommt dieſe Abſicht zum Vorſchein, wenn es weiterhin heißt, daß dieſe Luſt mit Unrecht als ein bewußter Werdevorgang definiert wird, daß ſie vielmehr eher (μᾶλλον) als eine naturgemäße und ungehinderte Tätigkeit beſtimmt werden darf. Mit aller Deutlichkeit gibt hier der Philoſoph zu verſtehen, daß er die Luſt zwar nahe an die Tätigkeit heranrücken, aber doch nicht vollſtändig mit ihr zuſammenlegen will. Sein Gedanke iſt nur, daß die Luſt ſoweit ſie von ihm in den Bereich der Aufmerkſamkeit gezogen wird, viel mehr auf Seiten der Tätigkeit als des Werdens liegt und daß ſie nur im Zuſammenhalt mit der Tätigkeit begriffen werden kann. Das ſelige Leben oder die höchſte Tätigkeit fällt nicht mit der Luſt zuſammen, beſitzt aber den Charakter der Luſt oder der Freude; Luſt und Freude ſind mit ſolcher Tätigkeit nach allgemeiner Überzeugung verknüpft.[2]) Nicht eine Identität alſo, ſondern nur ein enger Zuſammenhang ſoll feſtgeſtellt werden; näher will Ariſtoteles vorderhand das Verhältnis nicht beſtimmen. Nur erhält die Tätigkeit, mit der die Luſt in ſo enge Verbindung gebracht wird, noch das Merkmal „ungehemmt." Was dieſer Ausdruck bedeutet, läßt der Zuſammenhang nicht zweifelhaft. Wird doch die Tätigkeit, mit welcher Luſt verknüpft iſt, auch als naturgemäß[3]) und als vollkommen[4]) bezeichnet. In der Tat, eine naturgemäß und normal verlaufende Tätigkeit zieht Befriedigung nach ſich; eine ſolche Tätigkeit iſt es daher offenbar, die Ariſtoteles als ungehemmt charakteriſieren will. Gemeint iſt eine Tätig-

[1]) VII 13. 1153 a 10. — [2]) πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν εὐλόγως. VII 14, 1153 b 14. Vgl. X 7, 1177 a 23. — [3]) VII 13, 1153 a 14. — [4]) VII 14, 1153 b 16. Vgl 11.

keit, die ohne Hemmung und Störung vor ſich geht, ſowie es der Natur des tätigen Weſens entſpricht, eine Tätigkeit, die darum den Bedürfniſſen der Natur entgegenkommt und ſie befriedigt.[1]) Im übrigen erklärt ſich der Ausdruck unverkennbar aus dem Gegenſatz zur platoniſchen Lehre, daß die Luſt der geiſtigen Tätigkeit hinderlich ſei.[2]) Weit entfernt, ein Hindernis edler Lebenstätigkeit zu ſein, iſt die entſprechende Luſt oder Befriedigung umgekehrt ein Zeichen einer ungehinderten Tätigkeit; und nicht nur dies, geiſtige Tätigkeit wird durch die entſprechende Luſt nicht bloß nicht gehemmt, ſondern ſogar, wie geſagt, geſteigert.[3]) Offenbar will alſo Ariſtoteles den platoniſchen Gedanken in das Gegenteil umbiegen, wenn er die Luſt mit ungehemmter Tätigkeit in Zuſammenhang bringt.

Die Luſt nicht bloß Begierde, ſondern auch Befriedigung, nicht bloß Werdevorgang, ſondern auch Zeichen einer normalen und vollkommenen Lebenstätigkeit: mit dieſer veränderten Auffaſſung verbindet ſich eine ebenſo veränderte Wertſchätzung der Luſt. Die Luſt iſt nicht immer etwas Schlechtes, ſondern kann auch etwas Gutes ſein; denn die Luſt als Befriedigung verdient nicht jene Geringſchätzung wie die Luſt als Begierde. Nur die Luſt als ſinnliches Gelüſte oder Begierlichkeit darf grundſätzlich als ſchlecht gelten, nicht aber die Luſt als unmittelbare Folge einer naturgemäßen Lebenshaltung. Alles, was auf gegneriſcher Seite an Gründen und Tatſachen angeführt wird, beweiſt nur, daß es ſchlechte und ſchimpfliche Luſtgefühle gibt, aber nicht, daß die Luſt überhaupt dieſen Charakter beſitzt; es gibt vielmehr auch gute und edle Luſtempfindungen. Als Folge einer naturgemäßen Lebensentfaltung iſt die Luſt nicht ein Zeichen der Unvollkommenheit, ſondern der Vollkommenheit; unter dieſem Geſichtspunkt iſt ſie deshalb etwas Gutes. Auch daraus, daß der Schmerz grundſätzlich als ein Übel betrachtet wird, geht hervor, daß die Luſt umgekehrt in einem gewiſſen Sinne als ein Gut anzuſehen iſt.[4]) Mit dieſer veränderten Wert-

[1]) Stewart II 236 f. — [2]) ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί. VII 12, 1152 b. 16. Vgl. Phil. 63 d. Phaed. 65 a. 66 c. — [3]) VII 13, 1153 a 20. — [4]) VII 14, 1153 b.

schätzung der Lust bahnt sich Aristoteles den Weg zur Verbindung von Lust und Glückseligkeit, während sich die Platoniker durch ihre Lustlehre diesen Weg nahezu versperrt haben. In der Gestalt der Befriedigung ist die Lust durchaus geeignet, Bestandteil der Glückseligkeit zu werden. Lust und höchstes Gut dürfen nicht so weit auseinander gerückt werden, wie die Platoniker wollen. Alle Schlechtigkeit gewisser Lustgefühle vermag nicht zu verhindern, daß das höchste Gut den Charakter der Lust besitzt, wie auch die Wissenschaft nicht dadurch vom höchsten Gute ferngehalten wird, daß es schlechte Wissenschaften gibt.[1]) Ja, vielleicht liegt es sogar, so bemerkt Aristoteles nicht ohne Humor, im Wesen der Glückseligkeit, das unbedingt Erstrebenswerte und hiemit etwas Lustvolles zu sein, wenn anders die Glückseligkeit ungehemmte Tätigkeit, sei es aller Fähigkeiten, sei es einer einzelnen, ist. Und so scheint das höchste Gut, tatsächlich eine Art Lust zu sein, obschon die meisten Lustgefühle schlecht sein mögen. Allgemein gilt das selige Leben als angenehm, sodaß man die Lust mit Recht in den Begriff der Glückseligkeit aufnimmt. Und wenn Plato die Lust besonders auch mit dem Hinweis darauf zu diskreditieren meint, daß alle Tiere nach ihr verlangen,[2]) steht Aristoteles nicht an, aus diesem allgemeinen Streben, das die Menschen mit den Tieren gemein haben, umgekehrt zu entnehmen, daß die Lust irgendwie an der Begründung des höchsten Gutes Anteil hat.[3]) Während Plato in diesem allgemeinen Streben nur das Merkmal des Tierischen erkennen will, vernimmt Aristoteles in ihm die Stimme der Natur. Seiner Gepflogenheit gemäß, sich am allgemeinen Bewußtsein zu orientieren, die allgemeine Überzeugung als ein Kennzeichen der Wahrheit zu gebrauchen, vermag er auch das allgemeine Streben nach Lust nicht ohne weiteres als eine Verirrung zu betrachten, ist vielmehr geneigt, darin zugleich eine Regung der gesunden und richtig geleiteten Natur zu erblicken. Zwar verlangen nicht alle nach der nämlichen Lust, da nicht alle die nämliche Natur haben; aber

[1]) VII 14, 1153 b 7. — [2]) Phil. 67 b. — [3]) VII 14, 1153 b 24.

nach Luſt verlangen doch alle. Ja, vielleicht iſt ihr Verlangen in Wirklichkeit gar nicht auf jene Luſt gerichtet, die ſie anzuſtreben glauben; vielleicht geht doch das Streben aller auf die nämliche Luſt, da alles Seiende von Natur aus etwas Göttliches in ſich hat. Nur denkt man beim Worte Luſt vor allen Dingen an die körperlichen Lüſte, weil ihnen die Menſchen meiſtens zugetan ſind, die einen mehr, die anderen weniger; weil die ſinnlichen Luſtgefühle das Alltägliche und Allbekannte ſind, glaubt man, daß ſie allein exiſtieren.

So gibt Ariſtoteles dem allgemeinen Streben nach Luſt eine ganz andere Wendung als Plato. Nicht bloß die tieriſche Natur kommt in dieſem Streben zur Geltung, ſondern auch die höhere Menſchennatur. Mag das Verlangen nach Luſt unter der Herrſchaft tieriſcher Inſtinkte noch ſo ſehr ausarten, im Kerne enthält es zugleich den allgemeinen Glückſeligkeitsdrang der beſſeren Menſchennatur. Die platoniſche Betrachtungsweiſe haftet, ſo urteilt Ariſtoteles, an der Außenſeite des allgemeinen Luſtſtrebens, dringt nicht in das tiefere Weſen desſelben ein. Ariſtoteles will die Wirklichkeit nicht beſchönigen und die platoniſche Auffaſſung nicht eigentlich als falſch, ſondern nur als unvollſtändig darſtellen. Sieht Plato in der Luſt beinahe nur die Regung der Sinnlichkeit, ſo entdeckt Ariſtoteles in ihr auch jenen Glückſeligkeitsdrang, der die höchſte Beſtimmung der Menſchennatur verrät; ja, er erkennt in dieſem allgemeinen Begehren geradezu ein göttliches Weſenselement. Immer mehr nimmt die Luſt den Charakter eines Gutes und eines Beſtandteils der Glückſeligkeit an. Wäre ſie kein Gut, ſo argumentiert Ariſtoteles weiter, dann könnte ſie nicht Beſtandteil der Glückſeligkeit, das ſelige Leben könnte nicht mit Luſtempfindungen verbunden ſein. Und doch, ſo ſcheint Ariſtoteles ſagen zu wollen, hat ſelbſt Plato die Abſicht, die Luſt in das höchſte Gut aufzunehmen. Noch mehr; iſt die Luſt kein Gut, ſo ſchließt die Glückſeligkeit auch den Schmerz nicht aus; denn iſt die Luſt kein Gut, ſo der Schmerz kein Übel, ſo daß kein Anlaß beſteht, ihn zu fliehen. Andererſeits kann

die Luſt nur dadurch in die Glückſeligkeit eingehen, daß ſie mit entſprechender Tätigkeit verknüpft iſt.[1])

Das Bemühen, Luſt und Glückſeligkeit mit einander zu vereinigen, geht ſo von zwei verſchiedenen Punkten aus. Wie das Verhältnis zwiſchen Luſt und Tugend, ſo hat auch das zwiſchen Luſt und Glückſeligkeit den Charakter der Gegenſeitigkeit. Wie Luſt und Tugend gegenſeitig auf einander hinweiſen, die Luſt dazu beſtimmt iſt, durch die Tugend geregelt zu werden, und die Tugend ihrer Natur nach die Luſt mit ſich bringt,[2]) ſo ſcheinen auch Luſt und Glückſeligkeit auf einander hinzuweiſen. Einerſeits entdeckt Ariſtoteles in der Luſt den Ausfluß des allgemeinen Glückſeligkeitsdranges und hiemit die Beziehung zur Glückſeligkeit, andererſeits liegt es im Begriffe der Glückſeligkeit, das im höchſten Maße Begehrenswerte und darum Angenehme oder Luſtvolle zu ſein, den Schmerz aus- und die Luſt einzuſchließen.

Nicht zufrieden mit der Feſtſtellung, daß es auch gute Luſtgefühle gibt, ſchält dann Ariſtoteles auch noch ſpeziell aus der ſinnlichen Luſt einen guten Kern heraus. Solchen, die von den guten und erſtrebenswerten Luſtgefühlen die ſinnlichen vollſtändig ausſchließen wollen, gibt er nämlich zu bedenken, daß auch hier, auf dieſem engeren Gebiete, die Luſt als der Gegenſatz des Schmerzes allem Anſcheine nach ein Gut iſt. Gewiß, das Übermaß iſt etwas Schlechtes, aber nicht ſchon die ſinnliche Luſt überhaupt; genießen doch alle irgendwie die Freuden des Eſſens, des Weines und des geſchlechtlichen Verkehrs, wenn auch nicht alle in der rechten Weiſe.[3]) Auch in der ſinnlichen Luſt findet Ariſtoteles nicht lauter Verirrung, ſondern zugleich die Regung der geſunden Natur.[4]) Der platoniſche Standpunkt wird Schritt für Schritt zurückgedrängt. Nicht bloß der platoniſche Luſtbegriff im allgemeinen wird einſeitig und unvollſtändig befunden, ganz ähnlich lautet das Urteil über die Einſchätzung der ſinnlichen Luſt im beſonderen.

[1]) VII 14, 1154 a. — [2]) S. oben S. 147. — [3]) VII 14, 1154 a 8. — [4]) X 2, 1173 a 4.

Aber auch jetzt glaubt Aristoteles die Bedeutung der Lust gegenüber der platonischen Schule noch nicht vollständig gewürdigt zu haben. Da man nämlich nicht bloß die Wahrheit sagen, sondern auch die Quelle des Irrtums aufdecken soll, weil dadurch die Überzeugungskraft der Wahrheit verstärkt wird, so soll auch noch dargetan werden, wie es denn kommt, daß gerade die sinnlichen Lüste so allgemein und vorwiegend begehrt werden, daß es den Anschein gewinnt, als sei alle Lust etwas Sinnliches oder Niedriges.[1] Ihren Grund hat diese Erscheinung vor allem darin, daß die sinnliche Lust die Unlust vertreibt. Je stärker die Unlust ist, desto mehr sucht man sie durch starke Lust zu vertreiben, so daß die Lust in diesem Fall den Charakter der Arznei annimmt.[1]) Ferner werden diese Lustgefühle wegen ihrer Heftigkeit begehrt und zwar besonders von solchen, die keine anderen Freuden kennen und deshalb eine wahre Gier nach ihnen empfinden. Solange nun derlei Genüsse nicht schädlich sind, verdienen sie keinen Tadel; werden sie aber schädlich, dann auch unerlaubt. Abgesehen davon, daß manchen andere Freuden verwehrt sind, kommt hiebei der Umstand in Betracht, daß für viele Menschen bei ihrem Naturell ein Zustand ohne Lust so viel wie einen Zustand der Unlust bedeutet. Und die Physiologen wollen wissen, daß sich das animalische Wesen immer in einem Zustande des Leidens befindet;[2]) denn das Sehen und Hören sei schmerzlich, nur daß wir, wie sie sagen, daran gewöhnt sind. Erregbare Naturen sodann bedürfen fortwährend der Arznei; denn ihr Leib empfindet infolge der eigenartigen Mischung der Säfte stets ein eigentümliches Unbehagen und ist daher immer in einem Zustand des Begehrens. Die Lust nun vertreibt dieses Unbehagen, sowohl die besondere, der betreffenden Unlust entgegengesetzte, als auch jede beliebige andere Lust, wenn sie nur stark genug ist. Auf solche Weise

[1]) VII 15, 1154 a 22. — [2]) Wie Aspasius zu VII 15, 1154 b 7 mitteilt, wußte schon Anaxagoras von dieser Anschauung zu berichten. Ähnlich Theophrast, De sens. 29. Diels, Fragmente der Vorsokratiker I 395, 22. 3. Aufl.

aber werden die Menschen zügellos und schlecht.[1]) Lusteempfindungen jedoch, die nicht durch Unlust bedingt sind, arten nicht in solcher Weise aus, führen nicht zum Übermaß oder zur Zügellosigkeit. Während eine Lust, die aus Unlust entspringt, nur etwas zufällig Angenehmes ist, sofern sie nämlich als Arznei gebraucht wird und eine heilende Wirkung ausübt, sind jene anderen Lustgefühle etwas schlechthin und von Natur aus Angenehmes und dazu angetan, die gesunde Natur desto mehr zur Tätigkeit zu veranlassen.[2])

Noch einmal gewinnt so der Philosoph einen neuen Gesichtspunkt, um die beiden, so überaus verschiedenen Arten, der Lust, Begierde und Befriedigung, einander mit aller Schärfe gegenüberzustellen. Die Frage, warum sinnliche Lüste so sehr begehrt werden, beantwortet sich in der Hauptsache auf Grund einer vorhandenen Unlust. Im Drang, von Unlust frei zu werden, sucht das animalische Wesen möglichst viel Lust zu erhaschen. Die Unlust gibt dem Luststreben, das sich in Begierde und Begierlichkeit äußert, fortwährend Nahrung; und darum artet dieses Streben so gerne in Zügellosigkeit aus, während die Lust als Befriedigung einer solchen Gefahr nicht ausgesetzt ist. Nur die Lust, die aus Unlust hervorgeht, die Lust als Begierde, läßt eine Ausartung zu, nicht aber jene Lust, die mit naturgemäßer Tätigkeit verbunden ist und etwas in sich Gutes darstellt. Sucht der Mensch im ersteren Fall die Lust nicht selten in Dingen, die ihrer Natur nach nicht oder wenig dazu angetan sind, Freude zu wecken, so schöpft er im andern Fall aus Quellen, auf welche die Natur selber verweist. Dem vermeintlich oder doch bloß zufällig Angenehmen steht das von Natur aus Angenehme gegenüber. In den Begriff jener ersteren Lust geht hiebei insofern ein neues Moment ein, als sie jetzt mit einer Arznei verglichen wird. Wie die Arznei dazu bestimmt ist, eine Krankheit zu heilen, so soll auch jene Lust als Heilmittel dienen und zwar gegenüber einem Zustand der Unlust. Wurde bisher die Lust als Begierde immer wieder mit einem Zustand der Unvollkommenheit und der Unlust in Zusammenhang ge-

[1]) VII 15, 1154 b 2. — [2]) 1154 b 15.

bracht, ſo jetzt auch mit einem Zuſtand des Ungeſunden oder Naturwidrigen. Die Luſt als Begierde ſtrebt über den Zuſtand der Unvollkommenheit und der Unluſt, des Ungeſunden und Naturwidrigen hinaus. Dem gegenüber erſcheint dann die Luſt als Befriedigung deſtomehr als Regung der geſunden Natur, als naturgemäße und normale Lebensäußerung; und dieſen Gegenſatz wollte Ariſtoteles noch einmal von einem teilweiſe veränderten Geſichtspunkte aus hervorheben. Die ganze Abhandlung dreht ſich um den Unterſchied zwiſchen Begierde und Befriedigung. Ariſtoteles will die platoniſche Luſtlehre als unvollſtändig und einſeitig dartun, will zeigen, daß ihr durchweg nur die Luſt als Begierde vor Augen ſchwebt. Die Abhandlung richtet ſich gegen eine zu engherzige und zu rigoroſe Beurteilung der Luſt und offenbart den freieren und unbefangenen Blick des Ariſtoteles. Mag die Luſt als Begierde oder Begierlichkeit die platoniſche Auffaſſung rechtfertigen, die Luſt als Befriedigung hat nichts mit Unluſt und Sinnlichkeit, Mangel und Unvollkommenheit, Werdegang und Bewegung zu tun; ſie iſt vielmehr ein Zeichen einer normalen Entwicklung der Menſchennatur und hängt deshalb mit dem Weſen der Glückſeligkeit innerlich zuſammen.

2. Zweite Abhandlung (X 1, 1172 a 15 ff.).

Den bisherigen Ausführungen ſchließt ſich die zweite Abhandlung über die Luſt, obſchon durch zwei Bücher von ihnen getrennt, organiſch an. Die Polemik gegen die platoniſche Luſtlehre wird fortgeſetzt. Schon die erſte Bemerkung läßt die Spitze gegen Plato deutlich erkennen. Wenn nämlich Ariſtoteles betont, daß das Streben nach Luſt mit unſerm Geſchlechte auf das Engſte verwachſen ſei,[1]) ſo richtet ſich dieſe Feſtſtellung offenbar gegen die platoniſche Anſchauung, als wäre das Streben nach Luſt nur eine Sache von Kindern und Tieren.[2]) Dabei iſt Ariſtoteles in der glücklichen Lage, ſich auf Plato ſelber berufen zu können, nämlich auf die auch von Plato anerkannte Tatſache, daß ſich die Erziehung

[1]) X 1, 1172 a 19. — [2]) S. oben S. 261.

der Luſt- und Unluſtgefühle wie eines Steuerruders bedient, um die Jugend richtig zu lenken.[1]) Nimmermehr könnte die Aufgabe der Erziehung ſo aufgefaßt werden, wenn jene Gefühle für das menſchliche Leben nicht eine dauernde Bedeutung hätten, eine Wahrheit, die deshalb Ariſtoteles auch in dieſem Zuſammenhange ausdrücklich hervorhebt. Ja, nicht bloß in der Jugend, ſondern das ganze Leben hindurch hängt das ſittliche Verhalten und die Glückſeligkeit von der Richtung der Gefühle ab.[2])

Die Platoniker ſind ſodann auch gemeint, wenn ſich Ariſtoteles gegen jene wendet, welche die Luſt für etwas durchaus Schlechtes ausgeben, weniger, als wären ſie von der Richtigkeit ihrer Angaben vollkommen überzeugt, als in der Meinung, daß es für das praktiſche Leben beſſer ſei, die Luſt zu den ſchlechten Dingen zu rechnen, auch wenn dem nicht ſo ſein ſollte.[3]) Da nämlich die große Maſſe den Lüſten zuneigt, um ihnen Sklavendienſte zu leiſten, ſo müſſe man auf die entgegengeſetzte Seite hinhalten, um in die rechte Mitte zu kommen. Allein dieſe Berechnung dürfte, ſo urteilt Ariſtoteles, ein Irrtum ſein; denn gegenüber dem Wollen und Handeln bedeuten Worte weniger als das lebendige Beiſpiel. Und jeder Widerſpruch zwiſchen der Lehre und dem tatſächlichen Verhalten bringt den Betreffenden um das Vertrauen, auch in Bezug auf das, was an ſeinen Worten wahr iſt. Wer gegen die Luſt eifert, gleichwohl aber in einem einzelnen Falle auf dem Streben nach ihr ertappt wird, ſetzt ſich daher leicht dem Verdachte aus, allgemein nach ihr zu ſtreben; denn ſcharfe Unterſchiede zu machen, iſt nicht Sache der großen Maſſe. Jenen Lehren, die der Wahrheit entſprechen, iſt daher nicht bloß theoretiſch, ſondern auch im Intereſſe des praktiſchen Lebens der Vorzug zu geben. Dadurch, daß ſie mit den Taten im Einklang ſtehen, erwecken ſie Vertrauen und nehmen für ſich ein.

Im übrigen fühlt ſich Ariſtoteles veranlaßt, nunmehr der Art und Weiſe entgegenzutreten, wie die Platoniker den Hedonismus des Eudoxus widerlegen wollen. Obwohl

[1]) S. oben S. 144. — [2]) X 1, 1172 a 23. — [3]) X 1, 1172 a 27.

ſelbſt aus der Schule Platos hervorgegangen, hält Eudoxus die Luſt für das höchſte Gut, und zwar deshalb, weil alle vernünftigen und vernunftloſen Weſen nach ihr ſtreben.[1]) Überall erkennt man ja das Gute daran, daß es begehrt wird; das am meiſten Begehrte muß deshalb das höchſte Gut ſein. Der Umſtand, daß alle Weſen nach Luſt verlangen, zeigt deshalb, daß ſie für alle das höchſte Gut iſt. Wie jedes Weſen die ihm entſprechende Nahrung findet, ſo auch, was ſeiner Natur gut iſt. Was für alle gut iſt und von allen erſtrebt wird, muß daher in der Tat das höchſte Gut ſein. Das Gleiche ſcheint ſich nach Eudoxus aus der Natur des Schmerzes zu ergeben. Wie nämlich der Schmerz von allen geflohen wird, ſo muß die Luſt als deſſen Gegenteil für alle begehrenswert ſein.[2]) Ferner: im höchſten Grade begehrenswert iſt, was nicht eines andern, ſondern ſeiner ſelbſt wegen begehrt wird. Dies trifft aber auf die Luſt anerkanntermaßen zu; denn niemand fragt, wozu man Luſt oder Freude empfindet, da es als ſelbſtverſtändlich gilt, daß die Luſt ihrer ſelbſt wegen geſucht wird.[3]) Auch wird jedes andere Gut, wie die Gerechtigkeit oder Mäßigkeit, durch die Verbindung mit der Luſt in ſeinem Werte geſteigert.[4])

Ariſtoteles ſelbſt knüpft an dieſe Mitteilungen über die Luſtlehre des Eudoxus keine ausführlichere Kritik, ſondern läßt es ſich mit zwei Bemerkungen genügen. Wenn die Lehre des Eudoxus, ſo heißt es zunächſt, einen gewiſſen Anklang gefunden hat, ſo verdankt es dieſen weniger ihrem eigenen Werte als dem reinen Charakter ihres Urhebers.[5]) Der Umſtand ſodann, daß ein Gut durch die Verbindung mit der Luſt deſto begehrenswerter wird, beweiſt nicht, wie Eudoxus meint, daß die Luſt das höchſte Gut iſt, ſondern nur, daß ſie ein Gut iſt, da jedes Gut imſtande iſt, den Wert eines anderen zu ſteigern. Andererſeits hat mit einem ähnlichen Argument ſchon Plato dargetan, daß die Luſt nicht das höchſte Gut iſt, nämlich mit der Erwägung, daß ein luſtvolles Leben in Verbindung mit Einſicht ein höheres Gut

[1]) X 2, 1172 b 9. — [2]) 1172 b 18. — [3]) 1172 b 20. Vgl. I 12, 1101 b 27. — [4]) X 2, 1172 b 23. — [5]) 1172 b 15.

iſt als für ſich allein;[1]) denn wenn die Luſt durch einen ſolchen Zuſatz eine Steigerung erfährt, ſo kann ſie nicht das höchſte Gut ſein, da dieſes durch keinen Zuſatz erhöht oder begehrenswerter gemacht werden kann.

Weiter will ſich Ariſtoteles vorderhand mit dem Hedonismus ſelbſt nicht auseinanderſetzen, ſondern fortfahren, die Luſtlehre der Platoniker zu kritiſieren; nur gelten ſeine Ausführungen ſpeziell den Einwänden, die von den Platonikern gegen Eudoxus erhoben wurden. Mit ihrer Stellung zu Eudoxus geben ihm die Platoniker neuen Anlaß zu kritiſchen Erörterungen. Vor allem läßt er nicht an dem Satze rütteln, daß das allgemeine Begehrtwerden ein Kennzeichen des Guten iſt.[2]) Da er die allgemeine Überzeugung nach wie vor als ein Kennzeichen der Wahrheit betrachtet, ſo muß nach ſeiner Anſchauung das, was allgemein begehrt und hiedurch allgemein als ein Gut angeſehen wird, wirklich ein Gut ſein. Wer die Bürgſchaft zerſtört, die in der allgemeinen Überzeugung enthalten iſt, wird ſchwerlich etwas Beſſeres an ihre Stelle ſetzen. Wäre jenes Streben nur den vernunftloſen Weſen eigen, ſo hätte es vielleicht noch einen Sinn, den Satz des Eudoxus anzuzweifeln; ſo aber wird das Streben nach Luſt von den vernünftigen Weſen geteilt. Und mag dieſes Streben durch Schlechtigkeit irregeleitet und entſtellt werden, es enthält doch einen beſſeren Kern. Ariſtoteles bleibt dabei, daß ſich in dem Streben nach Luſt trotz aller Ausartung die Stimme der Natur vernehmen läßt; irgendwie und in einem gewiſſen Sinne bezeichnet die Luſt wirklich das Ziel der Natur.[3]) Der Umſtand, daß ſich das natürliche Streben durchweg der Luſt zuwendet, iſt ein Fingerzeig, daß das höchſte Gut tatſächlich mit ihr zu tun hat. Das allgemeine Verlangen der Natur kann nicht eine vollſtändige Täuſchung ſein. Ariſtoteles iſt zu ſehr daran gewöhnt, ſich an der allgemeinen Überzeugung zu orientieren und in dem regelmäßigen, immer wiederkehrenden Verhalten der Natur den Hinweis auf wirkliche Zwecke zu er-

[1]) Ariſtoteles hat offenbar Phil. 60 e im Auge. — [2]) X 2, 1172 b 36. — [3]) 1173 a 5.

kennen, als daß er das allgemeine Streben nach Luft von Grund aus und in jeder Beziehung als eine Abweichung von der natürlichen Ordnung betrachten könnte. Das Streben nach Luft hat bei seiner Allgemeinheit für Aristoteles nicht bloß subjektiven Charakter, ist nicht bloß der Ausfluß subjektiver Bedürfnisse und Wünsche, sondern offenbart zugleich eine objektive, in der Natur begründete Ordnung.

Ebensowenig darf nach Aristoteles einem anderen Argument, nämlich jenem, das Eudoxus vom Schmerze hernimmt, jede Beweiskraft abgesprochen werden. Die Platoniker wollten es nicht gelten lassen, daß deswegen, weil der Schmerz ein Übel ist, die Luft ein Gut sein müsse; denn zu einem Übel könne nicht bloß ein Gut, sondern auch ein Übel, nämlich ein solches anderer Art, in Gegensatz treten. Beide, Luft und Schmerz, können Übel sein. Allein so richtig an sich dieser Gedanke ist, tatsächlich hat er doch keine Berechtigung. Wären beide, Luft und Schmerz, ein Übel, so müßten auch beide geflohen werden. In Wirklichkeit wird nur der Schmerz geflohen, die Luft aber gesucht.[1]) Während die platonische Anschauung dazu neigt, den Gegensatz zwischen Luft und Unluft abzuschwächen, ist dieser Gegensatz für Aristoteles ein absoluter. Sind Luft und Unluft regelmäßig mit einander vermischt, so bilden sie keinen wirklichen Gegensatz, sondern nur zwei verschiedene Seiten der nämlichen Sache. Beide sind daher für die platonische Auffassung Werde- oder Bewegungsvorgänge, beide sind Zeichen der Unvollkommenheit, so daß der Zustand höchster und gottähnlicher Vollkommenheit als ein Zustand der Ruhe nicht bloß die Unluft, sondern auch die Luft, nicht bloß den Schmerz, sondern auch die Freude ausschließt.[2]) Aristoteles jedoch stellt beide einander wie Bewegung und Ruhe, Unvollkommenheit und Vollkommenheit, Mangel und Befriedigung, Schlechtes und Gutes gegenüber, so daß beide nicht mehr wie verschiedene Seiten der nämlichen Sache erscheinen, sondern einander in jeder Beziehung entgegengesetzt sind.

[1]) 1173 a 6. — [2]) Phil. 33 b. 55 a. Lafontaine, a. a. O. 126. 200. Hans Meyer 168 f.

Für unzulässig hält es Aristoteles auch, die Luft deshalb von den Gütern auszuschließen, weil sie nicht zur Kategorie der Qualitäten gehört: denn auch das tugendhafte Handeln und glückselige Leben gehört nicht zu den Qualitäten.[1] Während die Platoniker sämtliche Güter der Qualitäten einzureihen scheinen,[2] ist Aristoteles der Anschauung, daß das Gute sich ebenso auf alle Kategorien verteilt wie das Sein.[3]

Ein anderer Versuch, die Luft zu den Gütern in Gegensatz zu bringen, lehnt sich an pythagoreische Begriffe an, definiert nämlich das Gute als etwas Bestimmtes oder Begrenztes, die Luft aber als etwas Unbestimmtes oder Unbegrenztes, da sie verschiedene Grade zulasse.[4] Allein auch auf diese Weise kann, wie Aristoteles erwidert, ein Gegensatz nicht begründet werden. Gradunterschiede finden sich nicht bloß in der Luft, sondern auch in der Tugend, da doch der eine gerechter und tapferer ist als der andere. Das Gleiche gilt von der Gesundheit, die ebenfalls nicht allen Menschen im nämlichen Grade beschieden und sogar an nämlichen Individuum Schwankungen unterworfen ist. Gradunterschiede sind Güter schließen sich also nicht aus.

Wenn sodann die Luft als Bewegungs- und Werdevorgang definiert und so dem höheren oder vollendeten Gute als etwas Unvollendetes gegenübergestellt wird, so wendet Aristoteles hiegegen Folgendes ein.[5] Während die Bewegung stets eine gewisse Geschwindigkeit hat, kann bei der Luft hievon keine Rede sein. Nur der Eintritt der Luft kann mit größerer oder geringerer Geschwindigkeit erfolgen, die Luft selber jedoch nimmt solche Eigenschaften nicht an, weshalb sie in dieser Beziehung nur den Vorgängen des Gehens, des Wachstums usw., nicht verglichen werden kann. Und wie soll die Luft ein Werdevorgang sein?[6] Alles Werden verlangt doch einen entsprechenden Ausgangspunkt, da etwas nicht aus allem, sondern nur aus einem Ding von entsprechender Beschaffenheit werden kann. Dazu kommt, daß ein Ding

[1] X 2. 1173 a 15. — [2] Burnet 444. — [3] I 4. 1096 a 23. Vgl. Stewart II 411. — [4] X 2. 1173 a 15. Phil. 24 c ff. — [5] X 2. 1173 a 29. — [6] 1173 b 4.

das durch Luſt entſteht, durch Unluſt zerſtört werden müßte.[1]) Inwiefern wird nun, ſo will Ariſtoteles offenbar fragen, die Luſt, beziehungsweiſe Unluſt dieſen Forderungen gerecht? Was bildet den Ausgangspunkt eines ſolchen Werdens? Und wo iſt das Ding, das durch Luſt entſteht und durch Unluſt zerſtört wird?[2]) Die Platoniker erwidern, daß die Unluſt in einem Zuſtand des Mangels, die Luſt aber im Ausgleich dieſes Mangels oder in der Herſtellung des naturgemäßen Zuſtandes beſteht; in dieſem Sinne ſei die Luſt ein Werdevorgang.[3]) Allein dann müßte, ſo entgegnet Ariſtoteles, die Luſt mit einem materiellen Vorgang zuſammenfallen; denn Vorgänge dieſer Art haben die Platoniker vor Augen, wenn ſie vom Ausgleich von Mängeln und der Herſtellung naturgemäßer Zuſtände reden. In Wirklichkeit beſteht die Luſt nicht in einem materiellen Vorgang und auch nicht in der Herſtellung eines naturgemäßen Zuſtandes. Vielmehr liegt das Verhältnis ſo, daß man infolge der Herſtellung eines ſolchen Zuſtandes Luſt empfindet, wie man infolge eines Vorganges der entgegengeſetzten Art Unluſt empfindet.[4]) Die gegneriſche Anſchauung iſt unverkennbar von einem beſtimmten Fall abſtrahiert, nämlich von jenen Luſt- und Unluſtgefühlen, die mit Hunger und Eſſen verbunden ſind. Hier beſteht in der Tat zunächſt ein Zuſtand des Mangels und der Unluſt, und die Luſt iſt durch den Ausgleich dieſes Mangels oder die Herſtellung des naturgemäßen Zuſtandes bedingt. Allein dieſer Fall darf nicht auf alle Luſtempfindungen übertragen werden. Vielen Luſtgefühlen gehen keine Unluſtgefühle voraus, wie den Freuden der Wiſſenſchaft oder auch vielen Freuden der ſinnlichen Wahrnehmung,[5]) eine Beobachtung, die Ariſtoteles übrigens ſchon bei Plato vorfinden konnte.[6]) Hier beſteht alſo die Luſt nicht im Ausgleich eines Mangels; wie ſollte ſie dann ein Werdevorgang ſein?

Daß ſich dieſe Darlegungen wirklich gegen die Platoniker richten, iſt nach dem Vorausgehenden nicht zweifelhaft. Ariſtoteles bekämpft hier die nämliche Luſtlehre, die

[1]) Phys. III 5, 204 b 33. — [2]) Burnet 446. — [3]) X 2, 1173 b 7. — [4]) 1173 b 12. — [5]) Vgl. VII 13, 1152 b 36. — [6]) Rep. IX 584 b. Phil. 51 b.

er ſchon in der erſten Abhandlung bekämpft hatte, und die wenigſtens in den Grundzügen ſchon im platoniſchen „Philebus“ gegeben iſt. Immer noch wendet er ſich gegen das Beſtreben, die Luſt allgemein oder doch vorzugsweiſe zu einem Übel zu ſtempeln, ſie als einen Werdevorgang und als die Herſtellung eines naturgemäßen Zuſtandes zu definieren. Direkt an den „Philebus“ knüpft die gegneriſche Lehre auch an, wenn ſie die Luſt als etwas Unbeſtimmtes und Unabgegrenztes bezeichnet, mit der Begründung, daß die Luſt verſchiedene Grade zuläßt.[1]) Im übrigen erhält die platoniſche Luſtlehre zum Teil eine Faſſung, die nicht bloß über den „Philebus“, ſondern auch über die Darſtellung im 7. Buche hinausweiſt. Zum erſten Male hört man von dem Verſuche, die Luſt zu den Qualitäten oder bleibenden Eigenſchaften in Gegenſatz zu bringen, um ihr auch von dieſem Geſichtspunkte aus den Charakter eines höchſten Gutes abzuſprechen. Überhaupt gelangt das für die Platoniker charakteriſtiſche Beſtreben, die Luſt in Werden und Entſtehung, in Fluß und Bewegung aufzulöſen, zu einem weſentlich kräftigeren Ausdruck als in der erſten Abhandlung. Mag die Luſt als ein Werde- oder als ein Bewegungsvorgang, als etwas Unbeſtimmtes oder als etwas den Qualitäten Entgegengeſetztes dargeſtellt werden, all dieſe Beſtimmungen kommen auf das nämliche hinaus. Immer wieder ſoll die Luſt dem höchſten Gute möglichſt ſcharf gegenübergeſtellt und deshalb nicht als ein End- oder Zielpunkt, nicht als etwas Ruhendes oder Abſchließendes, ſondern als ein ruheloſes Fließen und Streben charakteriſiert werden. Und all dieſe Argumente richten ſich gegen den Hedonismus des Eudoxus. Begreiflich genug. Je mehr dieſer die Luſt als das letzte Ziel des Lebens hinſtellt, als jenes Gut, das nur ſeiner ſelbſt willen und nicht mehr eines andern wegen erſtrebt wird,[2]) je mehr alſo hier die Luſt als etwas Endgültiges und Abſchließendes (τέλειον) betrachtet wird, deſto mehr geben ſich die Platoniker Mühe, die Luſt im entgegengeſetzten

[1]) X 2, 1173 a 15. Phil. 24 e. 31 a. — [2]) X 2, 1172 b 20. I 11, 1101 b 27.

Lichte, nämlich als etwas Werdendes und Unvollendetes (ἀτελές) erſcheinen zu laſſen.[1]) Der Gegenſatz zu Eudoxus drückt dieſer Phaſe der platoniſchen Luſtlehre das Gepräge auf. Zeigt das 7. Buch dieſe Luſtlehre in einer Geſtalt, die kaum über den „Philebus“ hinausgeht, ſo läßt das 10. Buch auch den Gegenſatz zum Hedonismus des Eudoxus erkennen.[2]) Beide Abhandlungen ſpiegeln alſo verſchiedene Stadien der platoniſchen Luſtlehre wieder. Im übrigen aber gipfeln beide in der Feſtſtellung, daß es die Luſtlehre der platoniſchen Schule an der notwendigen Unterſcheidung fehlen läßt und deshalb keine allgemeine Gültigkeit beanſpruchen kann, daß die Luſt nicht immer etwas Schlechtes und nicht immer mit Unluſt verbunden iſt, daß ſie nicht immer den Charakter einer Begierde hat und nicht immer einen Werdevorgang bezeichnet. So wenig Ariſtoteles daran denkt, ſich mit dem Standpunkte des Eudoxus zu identifizieren, ſo ſehr legt er Gewicht darauf, zu zeigen, daß ihm die Platoniker nicht gerecht werden. Die Luſt iſt zwar nicht das höchſte Gut, wie Eudoxus meint; allein ſie iſt auch nicht ſo allgemein ein Übel, wie die Platoniker meinen. Die Notwendigkeit, entſprechende Unterſcheidungen anzubringen, möchte deshalb Ariſtoteles immer wieder betonen. Von dieſem Geſichtspunkte aus ſtellt er dem Verſuch, unter Hinweis auf ſchlechte Lüſte die Luſt überhaupt zu brandmarken, noch folgende Erwägungen entgegen.[3])

Vor allem ſei zu bedenken, daß es ſich in dieſem Falle gar nicht um wahre Freuden handelt. Was nämlich Leuten von ſchlechter Geſinnung Freude bereitet, darf nicht ſchlechthin als luſtvoll gelten, wie auch das, was Kranken den Eindruck des Süßen oder Bitteren macht, nicht immer in Wirklichkeit von ſolcher Beſchaffenheit iſt. Oder man erwidert, daß Luſtempfindungen in der Tat begehrenswert ſind, aber nicht, wenn ſie aus ſolchen Quellen fließen, wie auch der Reichtum wünſchenswert iſt, aber nicht, wenn er durch Verrat

[1]) X 2, 1173 a 29. — [2]) U. v. Wilamowitz-Möllendorff (Platon II, 276) hält es für wahrſcheinlich, daß bereits der „Philebus“ auf Eudoxus Bezug nimmt. — [3]) X 2, 1173 b 20.

erworben wird, und wie Gleiches von der Gesundheit gilt. Oder man sagt, daß die Lusttempfindungen spezifisch verschieden sind, je nachdem sie von reinen oder unreinen Dingen herstammen, und daß es gar nicht möglich ist, die Freuden des Gerechten zu empfinden, ohne gerecht zu sein, wie man auch nicht die Freuden der Musik empfinden kann, ohne musikalisch zu sein, usw. Auch der Umstand, daß es einem wahren Freunde um das Gute, einem Schmeichler nur um die Lust zu tun ist, scheint zu beweisen, wenn auch nicht, daß die Lust kein Gut ist, so doch wenigstens, daß es verschiedene Arten derselben gibt. Und fürwahr, niemand möchte für immer den Geisteszustand des Kindes festhalten, und wären ihm auch die größten Freuden des kindlichen Alters beschieden,[1]) wie man es auch verschmäht, seine Freude in gemeinen Dingen zu suchen, auch wenn sich keinerlei Unlust damit verbinden sollte. Andererseits widmen wir vielen Dingen unser Interesse, auch wenn sie keine Freuden eintragen, wie der Beobachtung, der Erinnerung, der Wissenschaft und der Tugend. Daß diese Beschäftigungen im allgemeinen Lustgefühle zur Folge haben, gibt nicht den Ausschlag; auch wenn sich solche Gefühle nicht einstellen, bleibt unser Verhalten das nämliche. Klar ist demnach, daß die Lust nicht das höchste Gut ist und daß nicht jede Lust begehrenswert ist, daß vielmehr nur bestimmte Lustgefühle erstrebt zu werden verdienen, Lustgefühle, die sich von den andern durch Ursprung und Beschaffenheit unterscheiden.[2])

An der Feststellung, daß im Gegensatz zu den Platonikern verschiedene Arten der Lust auseinanderzuhalten sind, hat demnach der Philosoph alles Interesse, wobei er übrigens abermals an Plato selbst anknüpfen konnte.[3]) Der Unterschied zwischen wahren und falschen, wirklichen und vermeintlichen Freuden kehrt wieder. Wie früher von der Lust als Begierde gesagt wurde, daß sie nicht immer das wirklich Angenehme, sondern oft nur das scheinbar Angenehme zum Gegenstande hat,[4]) so werden jetzt die schlechten Lüste

[1]) X 2, 1174 a. E. E. I 5, 1215 b 22. — [2]) X 2, 1174 a 8. — [3]) Phil. 12 c d. 13 a. — [4]) VII 13, 1153 a 3.

als bloß ſcheinbare Lüſte gekennzeichnet, als Lüſte, die nur bei einer verkehrten Seelenverfaſſung als ſolche empfunden werden. Eine andere Erwiderung läuft darauf hinaus, daß die Luſt als ſolche indifferent, weder gut noch böſe iſt, und daß es von ihrem Urſprung abhängt, ob ſie dieſen oder jenen Charakter annimmt. Der Vergleich mit dem Reichtum und der Geſundheit jedoch iſt eher dazu angetan, die Luſt grundſätzlich als ein Gut und als etwas Begehrenswertes erſcheinen zu laſſen, nur mit der Einſchränkung, daß ſie, wie auch Reichtum und Geſundheit, nicht unter allen Umſtänden begehrenswert iſt und darum nicht als höchſtes Gut angeſehen werden kann. Jetzt nimmt der Gedankengang eine Wendung. Beſtand er bisher in einer Polemik gegen die Platoniker, ſo geht er jetzt in eine Ablehnung des Hedonismus über.[1]) Der Umſtand, daß die Luſt nicht immer ein Übel, ſondern oft genug auch etwas Gutes, ja vielleicht ſogar etwas im allgemeinen oder an ſich Begehrenswertes iſt, vermag keinen Hedonismus zu begründen. Die Luſt iſt nicht das höchſte Gut und bedingt nicht für ſich allein die Glückſeligkeit. Müßte die Luſt mit dem Verzicht auf die Entfaltung der höheren Anlagen und auf die Entwicklung des vernünftigen Weſens erkauft werden, ſo würde ſie ihren Wert verlieren. Höher als alle Luſt ſteht die Entfaltung der Natur und wertvolle Lebensarbeit.[2]) So ſehr ſich Ariſtoteles Mühe gibt, die Luſt in einem günſtigeren Lichte darzuſtellen, als die Platoniker, ſo wenig möchte er in einen Hedonismus verfallen. Seine Lebensanſchauung iſt nicht hedo-

[1]) H. S. Anton, Quae intercedat ratio inter Ethicorum librum VII 12—15 et lib. X 1—5. Gedani 1858. Enthalten in der Feſtſchrift zur Säkularfeier des Danziger Gymnaſiums: Gymnasii Gedanensis sacra saecularia tertia. — [2]) Charles Werner (284 ff.) bezweifelt ohne allen Grund, ob Ariſtoteles an dieſer Stelle ſeine wirkliche Anſchauung ausſpricht. Als ob nicht der ganze Glückſeligkeitsbegriff, ja die ganze Ethik des Ariſtoteles auf dieſer Anſchauung aufgebaut wäre! Kein Gedanke iſt klarer und beſtimmter durchgeführt, als dieſer, daß die Luſt in ihrem Werte und ihrem Charakter völlig von der Tätigkeit abhängig iſt. Siehe unten S. 276 ff. 281 ff. Von irgend einem Verſuch, dieſes Verhältnis umzukehren, die Tätigkeit der Luſt unterzuordnen, den Wert der erſteren von dem der letzteren abhängig zu machen, kann bei Ariſtoteles in keiner Weiſe die Rede ſein.

niſtiſch oder eudämoniſtiſch, ſondern teleologiſch. Nicht bloß die Luſtlehre der Platoniker wird einſeitig und irrtümlich befunden, auch das entgegengeſetzte Extrem wird abgelehnt.[1])

Nach dieſen kritiſchen Ausführungen iſt Ariſtoteles in der Lage, zur poſitiven Löſung der Frage überzuleiten. Die Auseinanderſetzungen mit den Platonikern haben dazu die notwendigen Geſichtspunkte ergeben. Aus dieſem Gegenſatz wächſt die ariſtoteliſche Darſtellung vor allen Dingen heraus. Nicht als wäre Ariſtoteles gerade von den Platonikern durch den größten Abſtand getrennt; im Gegenteil, ſoweit wenigſtens Plato ſelbſt in Betracht kommt, findet Ariſtoteles auch für ſeine Luſtlehre zahlreiche Anknüpfungspunkte. Ja, auch in dieſer Lehre hat unſerm Philoſophen keiner ſo erheblich vorgearbeitet wie Plato. Dies wenigſtens in der Frage, wie ſich die Luſt zur Glückſeligkeit verhält; und dieſe Seite allein will ja Ariſtoteles in der Ethik ins Auge faſſen. Will doch Plato im „Philebus“ ebenfalls ſchon die Luſt mit dem höchſten Gute verbinden, in der Erkenntnis, daß dieſes nicht durch die Einſicht allein begründet wird, ſondern daß auch die Luſt einen Anteil daran hat; nur iſt Ariſtoteles mit der beſonderen Geſtaltung des Verhältniſſes nicht einverſtanden. Die Löſung der Frage iſt zwar angebahnt, aber keineswegs zu Ende geführt. Und gerade deshalb widmet Ariſtoteles der Schule Platos eine ſo eingehende Beſprechung, weil er ihren Anſchauungen einen höheren wiſſenſchaftlichen Wert zuerkennt. Wie ſich Ariſtoteles auch ſonſt gerade mit Plato beſonders eingehend beſchäftigt und vorzugsweiſe durch die Auseinanderſetzung mit ihm zu ſeiner eigenen Philoſophie gelangt, ſo auch in der Lehre von der Luſt. In dieſem Sinne liefert vor allem die Kritik der platoniſchen Luſtlehre die Elemente zu ſeiner eigenen Luſtlehre.

Jene kritiſchen Erörterungen haben nun insbeſondere

[1]) Suſemihl und Ramſauer dürften die Echtheit der Stelle X 2, 1174 a 8—10 mit Unrecht angezweifelt haben, wie bereits Stewart (II 419) betont hat. Wenn ſich auch Ariſtoteles im Vorausgehenden in erſter Linie mit den Platonikern befaßt hat, zuletzt wendet er ſich doch gegen Eudoxus, ſo daß jene Stelle den Abſchnitt durchaus ſinngemäß abſchließt.

ergeben, daß die Luft nicht allgemein als ein Bewegungs- oder Werdevorgang definiert werden darf, daß zwar der Eintritt einer Lustempfindung die Merkmale solcher Vorgänge aufweist, aber nicht die Luft selber. Auf diesen Gesichtspunkt greift jetzt Aristoteles zurück, um seine Anschauung vom Wesen der Luft zu entwickeln. Wie nämlich der Sehakt nicht erst allmählich, sondern in einem unteilbaren Augenblicke zustande kommt, so nach Aristoteles auch die Freude.[1]) Sie ist mit einem Male etwas Ganzes und wird nicht erst mit der Zeit vervollständigt, weshalb sie nicht unter die Kategorie der Bewegung fällt: denn die Bewegung vollzieht sich in der Zeit, strebt einem Ziele zu und gelangt erst mit der Erreichung desselben zur Vollendung, wie z. B. ein Hausbau. Während die Teile der Bewegung etwas Unvollendetes und sowohl von einander wie vom Ganzen inhaltlich verschieden sind, sofern etwa die Zusammenfügung der Steine etwas anderes ist als die Kannelierung der Säulen, die Herstellung des Fundamentes etwas anderes als die Ausführung des Dreischlitzes, wie auch jede dieser Funktionen etwas Unvollendetes und darum von der Gesamtfunktion oder dem Tempelbau Verschiedenes ist, kurz, während die Bewegung ein Vorgang ist, der sich aus zeitlich und inhaltlich verschiedenen Teilen zusammensetzt, ist die Luft etwas jeden Augenblick Fertiges und daher etwas völlig Homogenes. Während die Bewegung Zeit braucht, kommt die Luft in einem unteilbaren Augenblicke zustande. So wenig ein Sehakt oder ein Punkt oder überhaupt eine unteilbare Einheit einen Bewegungs- oder Werdevorgang darstellt, ebensowenig die Luft: diesen Gesichtspunkt möchte Aristoteles vor allen Dingen hervorkehren.

Ein zweiter Gesichtspunkt, den die Auseinandersetzungen mit der platonischen Schule ergeben haben, läßt die Luft als ein Korrelat einer vollkommenen Tätigkeit erscheinen.[2]) Ist doch die Tätigkeit im aristotelischen Sinne [illegible] ebenso jeden Augenblick in sich vollendet und abgeschlossen, wie die Luft, so daß beide in ihrem Gegensatz zur Bewegung zu-

[1]) X 3, 1174 a 13. — [2]) X 4, 1174 b 14.

ſammentreffen. Während die Bewegung in jedem Augenblick ihres Verlaufes etwas Unvollendetes iſt, wie etwa die Vorgänge der Abmagerung, des Lernens, Gehens, Bauens uſw. zeigen, ſo daß man von niemandem zu gleicher Zeit ſagen kann, daß er geht und, daß er gegangen iſt, daß er baut und, daß er gebaut hat, uſw., kann man ſehr wohl von einem im nämlichen Augenblick ausſagen, daß er ſieht und, daß er geſehen hat, daß er denkt und, daß er gedacht hat. Das Sehen wie das Denken iſt ein Akt, der jeden Augenblick fertig iſt, nicht aber erſt allmählich zuſtande kommt. Solche Akte bezeichnet Ariſtoteles im Gegenſatz zu Bewegungsvorgängen als Tätigkeiten im eigentlichen Sinne.[1]) Während die Bewegung zeitlich in verſchiedene Teile zerfällt, iſt die Tätigkeit ein Vorgang, der jederzeit ſowohl als Gegenwart wie als Vergangenheit gedacht werden kann. Treffen alſo Tätigkeit und Luſt in ihrem Gegenſatz zur Bewegung in der Tat zuſammen,[2]) ſo mag darin ſchon ein Hinweis liegen, daß beide innerlich zuſammengehören. Die Luſt enthält in ihrem Weſen die Beziehung zur Tätigkeit. Zur näheren Darlegung dieſes Zuſammenhangs geht Ariſtoteles von dem Gedanken einer vollkommenen Tätigkeit aus.

Durch zweierlei Vorausſetzungen iſt eine ſolche Tätigkeit bedingt, durch die Beſchaffenheit des tätigen Weſens und durch ein entſprechendes Objekt. Eine Tätigkeit iſt um ſo vollkommener, je vollkommener das tätige Subjekt und das entſprechende Objekt iſt; die vollkommenſte Tätigkeit aber iſt zugleich die luſtvollſte.[3]) An den Akten der Wahrnehmung läßt ſich dieſer Zuſammenhang vor allem beobachten. Je vollkommener die Wahrnehmungsorgane ſind und je edler die Gegenſtände, deſto luſtvoller ſind ſolche Betätigungen. Das Gleiche gilt von der Denktätigkeit. Die Luſt trägt darum in einem gewiſſen Sinne zur Vervollkommnung der Tätigkeit bei, zwar nicht in der Weiſe, wie deren Subjekt und Objekt, nicht als etwas der Tätigkeit Imma-

[1]) Met. IX 7, 1048 b 29. — [2]) X 3, 1174 a 16. — [3]) X 4, 1174 b 20. 22.

nentes, ſondern als etwas zu ihr unmittelbar Hinzukommendes, ſo etwa, wie der normalen Entwicklung des jugendlichen Organismus von ſelber die Schönheit folgt.[1]) Daß ſich der Menſch nicht immer in einem Zuſtand der Freude befindet, hat deshalb ſeinen Grund weſentlich darin, daß er nicht immer tätig iſt. Davon abgeſehen bereitet manches nur ſo lange wirklichen Genuß, als es neu iſt; denn am Anfang gibt ſich der Geiſt dem Gegenſtande mit aller Lebhaftigkeit hin, dann aber läßt die Spannung nach und mit ihr auch die Luſt.[2]) Und jetzt glaubt Ariſtoteles auch in der Lage zu ſein, das allgemeine Streben nach Luſt, auf das ſich Eudoxus beruft, auf ſeinen tieferen Grund und ſeinen eigentlichen Sinn zurückzuführen. Den wirklichen Grund jenes Strebens entdeckt er nämlich darin, daß alle am Leben hängen.[3]) Das Leben beſteht ja in einer Tätigkeit, und zwar pflegt jeder eine Tätigkeit auszuüben, die ihm beſonders zuſagt. Beſchäftigt ſich der eine mit der Muſik, ſo der andere mit der Wiſſenſchaft, uſw. Luſtgefühle aber ſind mit einer jeden dieſer Lebenstätigkeiten verknüpft und daher mit dem Leben überhaupt; und mit dem Leben iſt deshalb auch die Luſt der Gegenſtand des allgemeinen Begehrens. So gibt Ariſtoteles dem Streben nach Luſt eine Deutung, womit es einem größeren Ganzen eingegliedert wird. Nicht auf die Luſt als ſolche iſt jenes Streben gerichtet, ſondern auf die luſtvolle Tätigkeit. Nicht eine vollkommen ſelbſtändige Bewegung darf darin erblickt werden, ſondern nur ein Teil oder eine Seite einer umfaſſenderen Geſamtbewegung. Weil der Menſch am Leben hängt und hiemit an der Lebenstätigkeit, klebt ſein Herz auch an den Luſtempfindungen, die mit aller wertvollen Lebenstätigkeit verbunden ſind. Die Luſt bezeichnet alſo kein ſelbſtändiges und kompletes Lebensziel, ſondern nur einen Beſtandteil des wirklichen Lebensziels.

Abermals hat der Gedankengang an einen Punkt geführt, wo Ariſtoteles zugleich ſeinen Standort gegenüber dem Hedonismus beſtimmt. Wurde früher ſchon betont, daß die Luſt nicht unterſchiedslos erſtrebt zu werden verdient, daß

[1]) X 4, 1174 b 23. 31. — [2]) 1175 a 3. — [3]) 1175 a 10.

vielmehr nur die Luſt am Guten eine wahre und wirklich erſtrebenswerte Luſt iſt, und daß nicht die Luſt, ſondern die Entfaltung der Lebenskräfte das Ziel des Daſeins bedeutet, ſo wird dieſer Gedanke nunmehr dadurch ergänzt, daß immerhin auch die Luſt in das Lebensziel aufgenommen wird. Die Luſt als ſolche zwar bedeutet das Lebensziel nicht, wohl aber die luſtvolle Tätigkeit.[1]) Der Hedonismus wird durch all dieſe Auffaſſungen in gleicher Weiſe ausgeſchloſſen, der Gedanke des Eudoxus auf ſeinen wirklichen Wert zurückgeführt. Immer vollſtändiger gelangt die Erkenntnis zur Geltung, daß die Luſt ihren Wert nicht in ſich ſelber hat, ſondern ihrem Inhalte oder Gegenſtande verdankt. Die Luſt als ſolche iſt etwas Indifferentes, kann gut oder ſchlecht ſein, je nach ihrem Gegenſtande. Die Luſt wird einem höheren Maßſtabe unterworfen, hat aufgehört etwas unter allen Umſtänden Gutes und Erſtrebenswertes zu ſein. So ausdauernd Ariſtoteles den platoniſchen Rigorismus bekämpft, ſo ſcharf zieht er auch die Grenze, die ihn vom Hedonismus ſcheidet.

Dennoch zögert der Philoſoph, in der Frage, wie ſich die Luſt dem Leben eingliedert, das letzte und entſcheidende Wort zu ſprechen. Ob wir die Luſt des Lebens wegen oder das Leben der Luſt wegen begehren, will er nämlich unentſchieden laſſen,[2]) eine Erklärung, die nach allem Vorausgehenden überraſchen muß. Iſt doch dieſe Frage durch die früheren Abmachungen in Wirklichkeit ſchon entſchieden.[3]) Wenn es wahr iſt, daß ſich Wert und Qualität der Luſt nach ihrem Gegenſtande richten, daß nur die Luſt am Guten etwas Erſtrebenswertes iſt, daß die Entfaltung edler Anlagen einen höheren Wert hat als die höchſte Luſt, daß zwar die Luſt in ihrem Werte von der Tätigkeit abhängt, aber nicht die Tätigkeit von der Luſt, daß nicht die Luſt, ſondern die luſtvolle Tätigkeit das Lebensziel bedeutet, wenn all das zutrifft, ſo kann die Antwort auf obige Frage nicht mehr zweifelhaft ſein. Der Schwerpunkt des Lebens iſt nicht in die Luſt, ſondern in die Tätigkeit verlegt. Auch ſcheint Ariſtoteles die Luſt ausdrücklich als eine Begleit-

[1]) Vgl. Lafontaine 96 ff. — [2]) IX 5, 1175 a 18. — [3]) Stewart II 431.

erſcheinung (ἐπιγινόμενόν τι τέλος) bezeichnen zu wollen.[1]) Freilich iſt hier die Ausdrucksweiſe vielleicht nicht völlig klar und beſtimmt, ſofern die Luſt doch auch als eine Art τέλος bezeichnet wird. Indeſſen will Ariſtoteles offenbar nicht von einem τέλος ſchlechthin reden, ſondern von einem ſolchen, das den Charakter einer Begleiterſcheinung hat. Hat er es doch, wie es ſcheint, ſchon in ſeiner Jugendzeit abgelehnt, die Luſt als ein τέλος ſchlechthin gelten zu laſſen.[2]) Kurz, obwohl der vorausgehende Gedankengang den Hedonismus immer wieder unzweideutig ablehnt, ſcheint jetzt Ariſtoteles mit einem Male eine ſchwankende Haltung zu zeigen; eine Haltung, die um ſo auffallender iſt, als der Hedonismus ja auch ſchon mit dem Eudämonismus in Abrede geſtellt iſt. Hat doch Ariſtoteles gleich am Anfang ſeiner Ethik die Frage nach dem Lebensziel zugunſten einer durch und durch teleologiſchen Anſchauung gelöſt und die Tätigkeit als den Kern und das Weſen der Glückſeligkeit hingeſtellt. Daß Ariſtoteles dieſen Standpunkt nunmehr verleugnen, trotz der ſo klaren und beſtimmten Abmachung jetzt die Frage unentſchieden laſſen will, kann unmöglich angenommen werden. Wie der Wortlaut beſagt, will der Philoſoph offenbar nicht grundſätzlich auf eine Entſcheidung verzichten, ſondern nur augenblicklich von einer weiteren Erörterung abſehen.[3]) Was bisher feſtgeſtellt wurde, ſoll keineswegs zurückgenommen oder in Zweifel gezogen werden; nur wird die Erörterung darüber, wie ſich Lebenstätigkeit und Luſt verhalten, nicht vollkommen zu Ende geführt.[4]) Ariſtoteles ſtößt im Verlauf der Darlegung auch auf die beſondere Frage, ob das Leben der Luſt wegen oder die Luſt des Lebens wegen gewählt wird; und auf dieſe ſpezielle Frage will er keine Antwort mehr erteilen, obwohl die früheren Ausführungen dazu unmittelbar anleiten. Nicht eine Verleugnung oder Anzweiflung früherer Anſchauungen darf

[1]) X 4, 1174 b 33. — [2]) A. Dyroff, Über Ariſtoteles' Entwicklung. Feſtgabe zum 70. Geburtstage Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg 1913. 88. — [3]) ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. — [4]) X 4, 1175 a 19.

an jener Stelle geſucht werden; Ariſtoteles will nur die Unterſuchung mit einem Male abbrechen. Genug, daß Tätigkeit und Luſt unzertrennlich zuſammengehören, die Luſt nicht ohne die Tätigkeit beſteht, alle wertvolle Tätigkeit die Luſt zur unmittelbaren Folge hat und in ihr einen gewiſſen Abſchluß findet; beſtimmter will Ariſtoteles das Verhältnis nicht formulieren.

Eine andere Seite der Sache jedoch möchte der Philoſoph auf Grund des Geſagten noch einmal mit allem Nachdruck hervorheben, nämlich den Umſtand, daß die Luſtempfindungen von einander ſpezifiſch verſchieden ſind. Wurden früher die Luſtempfindungen im Hinblick auf den Inhalt von einander unterſchieden, wurden einander insbeſondere die Freuden am Guten und die Freuden am Böſen gegenübergeſtellt,[1]) ſo führt jetzt der enge Zuſammenhang mit der Tätigkeit darauf zurück. Bildet die Luſt den unmittelbaren Abſchluß der Tätigkeit, ſo müſſen die Luſtempfindungen ebenſo ſpezifiſch verſchieden ſein, wie die Tätigkeiten.[2]) Verſchiedenen Tätigkeiten müſſen verſchiedene Luſtgefühle entſprechen. So gut ſinnliche und geiſtige Tätigkeiten von einander ſpezifiſch verſchieden ſind, ebenſo die entſprechenden Luſtgefühle. Jede Luſt iſt mit der Tätigkeit, deren Abſchluß ſie bildet, innerlich verwachſen, weshalb denn auch die Tätigkeit durch die ihr entſprechende Luſt eine Steigerung erfährt.[3]) Was man mit Luſt und Liebe tut, tut man mit deſto größerer Aufmerkſamkeit und Sorgfalt. Wer an der Mathematik ſeine Freude hat, wird ein deſto tüchtigerer Mathematiker; und ebenſo iſt es mit der Freude an der Muſik, an der Baukunſt, uſw. Noch mehr erhellt dieſer Zuſammenhang, wenn man bedenkt, daß jede Tätigkeit durch fremde Luſtgefühle beeinträchtigt wird.[4]) Wer mit Luſt einem Flötenſpiel lauſcht, vermag nicht auch einem Geſpräch zu folgen, weil ihn das Intereſſe am Spiel abzieht. Und dies geſchieht immer, wenn zwei verſchiedene Betätigungen einander den Rang ſtreitig machen. Je mehr Luſt ſich mit der

[1]) X 2, 1173 b 28. — [2]) X 4, 1175 a 22. — [3]) X 5, 1175 a 29. — [4]) X 5, 1175 b.

einen von beiden verknüpft, desto mehr wird die andere herabgedrückt, so daß sie zuletzt vollständig aufhört. Zieht ein Gegenstand unser ganzes Interesse auf sich, so kommen wir daher nicht leicht zu einer anderen Beschäftigung; und umgekehrt, läßt uns etwas unbefriedigt, so wenden wir unsere Aufmerksamkeit anderen Dingen zu, wie man etwa im Theater nach dem Naschwerk greift, wenn die Schauspieler versagen.

Daraus nun, daß eine Tätigkeit durch die dazu gehörige Lust sorgfältiger, anhaltender und besser gestaltet, durch fremde Lustgefühle aber geschwächt wird, läßt sich entnehmen, wie weit die verschiedenen Lustgefühle von einander abstehen.[1]) Haben doch fremde Lustgefühle so ziemlich die nämliche Wirkung, wie die mit einer Tätigkeit verknüpfte Unlust, nämlich eine zerstörende. So gewinnt Aristoteles einen Standpunkt, der sowohl über die Platoniker wie über den Hedonismus des Eudoxus weit hinausführt. Neigen die Platoniker dazu, alle Lustempfindungen für schlecht anzusehen, so meint der Hedonismus, daß alle gut seien. Beide Denkrichtungen übersehen den unauflösbaren Zusammenhang zwischen Lust und Tätigkeit. Weit entfernt, einen einheitlichen Charakter zu besitzen, sind Lustempfindungen ebenso mannigfach und verschieden wie die Tätigkeiten. Unausbleiblich ist es deshalb auch, daß dem Unterschied zwischen guten und schlechten Handlungen ein Unterschied zwischen guten und schlechten Lustgefühlen entspricht.[2]) Der moralische Unterschied überträgt sich notwendig von den Handlungen auf die Lustgefühle, so gut wie der inhaltliche Unterschied überhaupt. Entspricht einer guten Handlung eine gute, so einer schlechten Handlung eine schlechte Lust. Dabei glaubt Aristoteles, was den Zusammenhang mit der Handlung anbelangt, einen Unterschied zwischen Begierden und Lustgefühlen machen zu dürfen. Zwar sind auch die Begierden mit den entsprechenden Handlungen enge verwachsen; aber enger noch ist der Zusammenhang bei den Lustgefühlen. Während nämlich Begierden von ihren Handlungen zeitlich und sach-

[1]) X 5, 1175 b 13. — [2]) 1175 b 24.

lich getrennt sein können, sind die Lustgefühle mit den Handlungen so fest verschmolzen, daß man vielleicht zweifeln kann, ob sie nicht mit ihnen identisch sind. Tatsächlich kann von einer Identität allerdings nicht die Rede sein, da nun einmal die Lust etwas anderes ist als etwa die Denk- oder Wahrnehmungstätigkeit.[1]) Immerhin hängen Lust und Tätigkeit so enge mit einander zusammen, daß manchen beide ein und dasselbe zu sein scheinen; und deshalb, infolge dieses engen Zusammenhangs, ist die Beschaffenheit der Lustempfindung stets durch die Handlung bedingt. Weil das Sehen, Hören und Riechen höhere Arten der Empfindung sind als das Tasten und Schmecken, so muß sich der gleiche Unterschied auch in den entsprechenden Lustempfindungen zeigen. Und wieder von anderer Art sind die Lustgefühle, die der Denktätigkeit entsprechen. Und so darf man sagen, daß jedem Lebewesen, wie eine eigene Tätigkeit, so eine eigene Art von Lustgefühlen entspricht.[2]) Eine andere ist die Lust des Pferdes, eine andere die des Hundes, wieder eine andere die des Menschen. Sagt doch auch Heraklit,[3]) daß ein Esel die Spreu dem Golde vorziehen würde, da ihm die Nahrung lieber ist als das Edelmetall. Was den Menschen angeht, so zeigt sich freilich in seinen Lustgefühlen zunächst nichts weniger als Einheit oder Übereinstimmung; vielmehr sind die einzelnen von einander außerordentlich verschieden. Was den einen Lust bereitet, ist den andern unangenehm, und umgekehrt, was den einen Unlust und Widerwillen verursacht, ist den andern angenehm und erwünscht. Allein auch Kranke erhalten von den Dingen nicht

[1]) 1175 b 34 – Daß die Lust trotz des engen Zusammenhanges von der Tätigkeit sachlich verschieden ist, wird also jetzt mit noch größerer Bestimmtheit ausgesprochen als früher. S. oben S. 256 f. Sollte in dieser Hinsicht das 7. Buch wirklich noch einen Zweifel zurückgelassen haben, so wird dieser durch die zweite Abhandlung endgültig beseitigt. Die Lust ist zwar ein Korrelat der Tätigkeit, fällt aber keineswegs mit ihr zusammen, sondern kommt zur Tätigkeit hinzu (ἐπιγινόμενόν τι), folgt auf die Tätigkeit (ταύταις, sc. ταῖς ἐνεργείαις, ἕπονται αἱ ἡδοναί. X 5, 1176 a 26), um ihr einen gewissen Abschluß (τέλος) zu geben. — [2]) X 5, 1176 a 3. — [3]) Fr. 9 Diels.

die nämlichen Eindrücke wie Geſunde, vielmehr kommt ein und dasſelbe den einen ſüß, den andern bitter, den einen warm, den andern kalt vor. Als wahrhaft luſtvoll nun muß dasjenige gelten, was den Tugendhaften Luſt bereitet, wie ja in allen Stücken die Tugend und der Tugendhafte den Maßſtab zur richtigen Beurteilung der Dinge abgeben. Wahre Freuden ſind jene, die der Tugendhafte empfindet. Daß nicht alle die nämliche Empfindungsweiſe haben, ſondern viele ſich an Dingen erfreuen, durch welche die Tugendhaften abgeſtoßen werden, hat ſeinen Grund darin, daß es unter den Menſchen ſo viel Verirrung und Verkommenheit gibt. Nicht die wirkliche Beſchaffenheit der Dinge iſt in dieſem Falle der Grund der Freude, ſondern die Verfaſſung der betreffenden Perſönlichkeiten. Anerkannt ſchimpfliche Freuden können nur verkommenen Menſchen als ſolche gelten, nicht aber in Wirklichkeit. Was dann noch die Frage betrifft, welche unter den guten und wirklichen Freuden dem Menſchen als ſolchem entſprechen, ſo leuchtet ein, daß es nur jene Freuden ſein können, die ſich an die dem Menſchen als ſolchem entſprechende Lebenstätigkeit knüpfen.[1]) Mag die Tätigkeit des vollkommenen und glückſeligen Menſchen eine einzige, oder mögen es deren mehrere ſein, in jedem Falle müſſen jene Freuden, die mit ſolcher Tätigkeit verbunden ſind, in erſter Linie als die dem Menſchen als ſolchem entſprechenden Freuden betrachtet werden, während andere Freuden erſt an zweiter und dritter Stelle ſtehen.

Damit iſt die ariſtoteliſche Luſtlehre, ſoweit ſie der Ethik angehört, an ihrem Ziele angelangt. Nunmehr iſt gezeigt, inwieweit und inwiefern Luſtgefühle in die Glückſeligkeit eingehen. Auch die Abhandlung des 10. Buches ſetzt ſich nicht etwa eine allgemeine und vollſtändige Luſtlehre zur Aufgabe, ſondern will ebenfalls nur das Verhältnis zwiſchen Luſt und Glückſeligkeit klären. Mag auch, wie Ariſtoteles den Platonikern bereitwilligſt einräumt, keineswegs jede Luſt dazu angetan ſein, in eine Verbindung mit dem höchſten Gute einzutreten, ſo gibt es dennoch Luſtgefühle, die dazu

[1]) X 5, 1176 a 24.

vollkommen geeignet ſind. Zwei Merkmale weiſen ſolche Luſtgefühle auf. Einmal haben ſie im Gegenſatz zu Werde- und Bewegungsvorgängen den Charakter des Vollendeten und Abgeſchloſſenen (τέλειοι); ſodann ſtehen ſie in engſter Beziehung zur Tätigkeit. Nach der einen wie nach der andern Seite trägt der ariſtoteliſche Luſtbegriff den Gegenſatz zur platoniſchen Auffaſſung deutlich zur Schau. Während die Platoniker in der Luſt etwas Werdendes und in Bewegung Begriffenes erblicken und ſo zum höchſten Gute oder dem Zuſtand der Vollendung in Gegenſatz bringen, kann ſich Ariſtoteles nicht genug tun in dem Bemühen, die Luſt über die Stufe des Werdens und der Bewegung hinauszuheben. Wieder iſt die ariſtoteliſche Definition der Luſt durch das Beſtreben bedingt, den Gedanken der platoniſchen Schule in das volle Gegenteil umzubiegen. Iſt die erſte Abhandlung auf ſolche Weiſe dazu gelangt, in der Luſt ſtatt einer Hemmung der Tätigkeit eher eine ungehemmte Tätigkeit zu erblicken,[1]) ſo kommt die zweite Abhandlung zum Ergebnis, daß die Luſt nicht als etwas Werdendes und Unvollendetes (ἀτελές), ſondern umgekehrt als etwas Fertiges und Abgeſchloſſenes (τέλειον, τέλος) zu beſtimmen ſei. Sind die Platoniker von dem Beſtreben geleitet, Luſt und höchſtes Gut möglichſt weit auseinanderzurücken, ſo geht Ariſtoteles umgekehrt darauf aus, zwiſchen beiden ein Verhältnis der inneren Zuſammengehörigkeit herzuſtellen. Unverkennbar iſt, daß ſich Ariſtoteles in dieſer Beziehung dem Luſtbegriff des Eudoxus nähert. Geben ſich die Platoniker alle Mühe, gegenüber dem Hedonismus die Luſt in lauter Fließen und Bewegung aufzulöſen, ſo beſteht Ariſtoteles mit nicht geringerer Entſchiedenheit darauf, daß die Luſt als etwas Endgültiges und Vollendetes anzuſehen iſt. Während die Platoniker darauf dringen, daß die Luſt in einem dem Hedonismus entgegengeſetzten Sinne beſtimmt wird, ſcheint Ariſtoteles einen Luſtbegriff zu gewinnen, der ſich mit dem des Eudoxus deckt. Dennoch iſt der Philoſoph von einer Aneignung der ſpezifiſch hedoniſtiſchen Auffaſſung weit entfernt.

[1]) S. oben S. 255 ff.

Abgeſehen davon, daß Ariſtoteles nicht wie Eudoxus die Luſt überhaupt definieren will, ſondern nur eine beſondere Klaſſe von Luſtgefühlen im Auge hat, nämlich jene, die ſich als unmittelbare Folge einer edlen Lebenstätigkeit darſtellen, den Charakter der Befriedigung haben und allein geeignet ſind, Beſtandteil der Glückſeligkeit zu werden, abgeſehen davon alſo, daß die ariſtoteliſche Definition nicht den nämlichen Umfang beanſprucht, wie die des Eudoxus, hat ſich das τέλειον auch inhaltlich verändert. Ariſtoteles gebraucht dieſen Begriff nicht mehr im nämlichen Sinne wie Eudoxus. Gilt letzterem die Luſt in der Weiſe als etwas Endgültiges und Letztes wie das höchſte Gut, da ſie angeblich mit dieſem identiſch iſt, ſo iſt die Auffaſſung des Ariſtoteles eine erheblich andere. Die Luſt wird zwar mit dem höchſten Gute in Verbindung gebracht, aber keineswegs identifiziert, bildet nicht das eigentliche Weſen, ſondern nur einen untergeordneten Beſtandteil des höchſten Gutes und iſt nur inſofern eine Art τέλος oder τέλειον, als ſie ſich an die Tätigkeit anſchließt, ihr einen gewiſſen Abſchluß verleiht (τελειοῖ)[1]). Die Luſt bildet nicht das eigentliche Ziel, ſondern nur eine Begleiterſcheinung desſelben. Dazu kommt, daß das τέλειον bei Ariſtoteles auch noch einen andern Sinn annimmt. Es läßt ſich nämlich nicht überſehen, daß Ariſtoteles, wenn er die Luſt als ein τέλειον charakteriſiert, von zwei verſchiedenen Geſichtspunkten geleitet wird. Auf der einen Seite ſoll, wie gezeigt wurde, die Beziehung zur Tätigkeit erfaßt werden: Weil die Luſt der Tätigkeit einen gewiſſen Abſchluß gibt, wird ſie als ein τέλειον bezeichnet. Ein anderer Geſichtspunkt aber kommt zur Geltung, wenn die Luſt als ein τέλειον erſcheint, weil ſie im Gegenſatz zu Werde- und Bewegungsvorgängen ſteht, nicht etwas allmählich Werdendes, ſondern etwas mit einem Male Fertiges iſt. Daß das τέλειον nicht in beiden Fällen den nämlichen Gedanken ausdrückt, liegt auf der Hand. Beſitzt die Luſt im Zuſammenhalt mit der Tätigkeit den Charakter des Abſchließenden oder Vollendenden, ſo im Gegenſatz zu Bewegungs- und Werdevorgängen

[1]) X 4, 1175 a 23. 26. 28. 30.

den des Abgeſchloſſenen oder Fertigen. Wird dort das Ziel oder Ende betont, ſo hier die punktartige oder ungeteilte Einheit. Bildet dort das Unvollſtändige den Gegenſatz, ſo hier das allmählich Werdende und Zuſammengeſetzte. Zwei Gedanken alſo, die zwar einander verwandt ſein mögen, aber keineswegs zuſammenfallen. Von der urſprünglichen oder hedoniſtiſchen Faſſung des τέλειον aber entfernt ſich Ariſtoteles auf ſolche Weiſe immer noch weiter. Nicht mehr deshalb wird die Luſt als ein τέλειον bezeichnet, weil ſie, wie bei Eudoxus, als das letzte Ziel gilt, ſondern weil ſie im Unterſchiede von Bewegungs- und Werdevorgängen angeblich eine zeitlich und inhaltlich unteilbare Einheit darſtellt. Der urſprüngliche Sinn iſt ſo gut wie vollſtändig verſchwunden. Zudem ſcheint die Grundlage zu einer ſolchen Faſſung des Begriffs einigermaßen fragwürdig zu ſein. Iſt denn die Luſtempfindung wirklich ein Vorgang, der in jeder Beziehung das Merkmal der Einfachheit und unteilbaren Einheit beſitzt? Iſt denn nicht ein Anſchwellen und Abnehmen möglich? Kann ſich nicht der Grad der Stärke jeden Augenblick ändern? Ariſtoteles ſelbſt hat dies ausdrücklich zugegeben.[1]) Ihrem weſentlichen Inhalte nach allerdings mag die Luſt ein mit einem Schlage gegebenes und fertiges Gebilde ſein, qualitativ mag ſie inſofern eine unteilbare Einheit ſein, zeitlich und quantitativ dagegen beſteht ſie aus Teilen. So ſcheint Ariſtoteles die Einfachheit der Luſt mehr zu betonen, als auf ſeinem eigenen Standpunkte zuläſſig iſt. Auch hat es etwas Geſuchtes an ſich, die Luſt auf eine ſolche Erwägung hin als ein τέλειον zu kennzeichnen. Die Erklärung ergibt ſich daraus, daß Ariſtoteles an einer ſolchen Charakteriſtik der Luſt ein beſonderes Intereſſe hat. Je mehr die Platoniker ſich bemühen, die Luſt dadurch der Würde eines höchſten Gutes zu berauben, daß man ſie als Werden und Bewegung und ſo als etwas Unvollendetes erſcheinen läßt, deſto mehr muß dem Stagiriten daran liegen, zu zeigen, daß die Luſt dennoch ein τέλειον iſt. Da das höchſte Gut das letzte Ziel iſt, den Charakter des

[1]) X 2, 1173 a 15.

τέλος also im vollſten Sinne beſitzt, kann die Luſt in dasſelbe nur eingehen, wenn ſie dieſen Charakter irgendwie teilt und deshalb ebenfalls etwas Endgültiges und Letztes iſt. Das τέλειον erſcheint als unerläßliche Eigenſchaft von Luſtgefühlen, die Beſtandteil des höchſten Gutes werden ſollen. Daher alſo das auffallende Bemühen, dieſe Eigenſchaft an der Luſt um jeden Preis feſtzuſtellen. Ein polemiſches Intereſſe, der Gegenſatz zu den Platonikern, gibt bei dieſer Charakteriſtik der Luſt den Ausſchlag. So erklärt ſich wohl auch, daß Ariſtoteles im Eifer, die Luſt unbedingt als ein τέλειον zu erweiſen, auf verſchiedenartige Begründungen verfällt, ſo zwar, daß der Begriff die innere Geſchloſſenheit vermiſſen läßt. Für Ariſtoteles iſt es eben doch weniger leicht, als für Eudoxus, die Luſt als ein τέλειον darzuſtellen; denn in den ariſtoteliſchen Luſtbegriff fügt ſich dieſe Beſtimmung nicht mehr ſo leicht und ungezwungen ein wie in den hedoniſtiſchen. Unverändert iſt ſomit das τέλειοι in die ariſtoteliſche Lehre nicht übergegangen; der Begriff hat ſowohl ſeinen Umfang wie ſeinen Inhalt geändert.

Vollends in das Gegenteil wird der hedoniſtiſche Standpunkt verwandelt, ſoweit Ariſtoteles die Luſt durch ihre Beziehung zur Tätigkeit beſtimmt. Während der Hedonismus die Luſt als ſolche verherrlicht, lehrt Ariſtoteles, daß die Luſt nicht etwas abſolut, ſondern nur etwas relativ Gutes iſt, daß ſie ihren Wert nicht in ſich, ſondern in ihrem Gegenſtande hat, daß inhaltlich zwiſchen den Luſtgefühlen die größten Unterſchiede und Gegenſätze beſtehen, daß die Luſtgefühle gut oder ſchlecht ſind, je nach ihrem Gegenſtande und der Tätigkeit, mit der ſie verknüpft ſind. Nicht um die Luſt als ſolche kann es ſich handeln, wenn nach dem höchſten Gute gefragt wird, ſondern um eine Luſt oder Freude von ganz beſtimmter Art. Im Gegenſatz zum Hedonismus unterwirft Ariſtoteles die Luſt einem höheren Geſetz; die Luſt wird nicht mehr wie beim Hedonismus verſelbſtändigt, ſondern der Lebenstätigkeit eingegliedert. Ariſtoteles geht ſo weit, jeder Lebenstätigkeit und jedem Lebeweſen eine eigene Art von Luſtempfindungen entſprechen zu laſſen. Zuletzt führt

dieſe Erwägung zum Ergebnis, daß es ſpezifiſch menſchliche Luſtgefühle gibt, entſprechend der ſpezifiſch menſchlichen Lebenstätigkeit; und erſt von dieſem Geſichtspunkte aus gewinnt Ariſtoteles jene Luſtgefühle, deren er zur Verwirklichung der Glückſeligkeit bedarf. Vor allem ſcheiden daher ſolche Luſtgefühle aus, die nicht dem Menſchheitsleben angehören, ſondern nur bei andern Lebeweſen vorkommen. Das Gleiche gilt von allen böſen Luſtgefühlen, da nur ſittlich erlaubte Freuden wahre Freuden ſind und in die Glückſeligkeit eingehen. Aber auch unter den ſittlich ſtatthaften Freuden kommt in erſter Linie nur eine beſondere Art in Betracht, nämlich jene Luſtgefühle, die mit der dem Menſchen als ſolchem entſprechenden, d. h. mit einer ſittlichen Lebenstätigkeit, verknüpft ſind. So arbeitet ſich Ariſtoteles zu einem Standpunkt empor, der vom Hedonismus weit abliegt. Will letzterer in der Luſt als ſolcher das Weſen der Glückſeligkeit erkennen, ſo denkt Ariſtoteles nur an eine Luſt, die eine ganze Reihe unterſcheidender Merkmale aufweiſt, abgeſehen davon, daß er die Luſt nicht als das Weſen, ſondern nur als einen untergeordneten Beſtandteil der Glückſeligkeit betrachtet. So ſehr ſich die Luſtlehre des Ariſtoteles mit ihren polemiſchen Ausführungen in erſter Linie gegen die Platoniker wendet und ſeine Definition der Luſt eine Anlehnung an den Hedonismus des Eudoxus erkennen läßt, in der Hauptſache ſteht er doch dem Platonismus viel näher als dem Hedonismus. Der Umſtand, daß Ariſtoteles vom Luſtbegriff des Eudoxus das τέλειον entlehnt, beſeitigt den großen Abſtand nur ſcheinbar. Die Hauptrichtung, in der Ariſtoteles die Löſung der Frage ſucht, wird ſchon von Plato eingehalten, nicht aber von Eudoxus; denn ſofern Ariſtoteles das eigentliche Weſen des höchſten Gutes in eine Tätigkeit verlegt, die Luſt aber nur als ſekundären Beſtandteil anerkennt, wandelt er trotz alles ſonſtigen Gegenſatzes in den Bahnen des „Philebus“. Iſt doch Plato der Anſchauung, daß das höchſte Gut im Kerne zwar in einer Vernunfttätigkeit (φρόνησις) beſteht, aber doch auch gewiſſe Luſtempfindungen umfaßt; hiemit aber iſt die ariſtoteliſche Lehre über das Ver-

hältnis von Glückſeligkeit und Luſt in den Grundzügen bereits gegeben. Ja ſogar die beſtimmtere Form dieſes Verhältniſſes kündigt ſich an; ſchon bei Plato will nämlich die Luſt teilweiſe den Charakter einer Begleiterſcheinung der Tugend[1]) und der Lebenstätigkeit überhaupt annehmen.[2]) Mag Ariſtoteles mit dem τέλειον eine Formel wählen, die von Eudoxus herrührt, in der Sache ſteht er viel mehr auf Seiten Platos.

Wie wenig Ariſtoteles mit dem τέλειον eine Hinneigung zur hedoniſtiſchen Denkweiſe bekundet, wird ganz beſonders erſichtlich, wenn beachtet wird, daß jene Formel nicht dem Hedonismus als ſolchem, ſondern einer beſonderen Richtung des Hedonismus entlehnt iſt. Dem Hedonismus des Eudoxus iſt ja bereits ein Hedonismus von ganz anderer Art vorausgegangen, nämlich der des Ariſtipp. Es iſt jener Hedonismus, der im „Gorgias“ geſchildert wird und die Luſt nicht als einen Zuſtand der Ruhe, ſondern als einen Vorgang auffaßt, nämlich als das Befriedigen einer Begierde oder eines Bedürfniſſes. Nicht in einem Befriedigtſein, ſondern in einem Befriedigtwerden wird hier die Luſt erblickt. Darin beſtehe die Luſt, daß man z. B. eſſe, während man Hunger, trinke, während man Durſt habe.[3]) So bildete ſich in den Kreiſen der Sophiſten und der Cyrenaiker jener Hedonismus aus, der die Luſt als einen Werde- oder Bewegungsvorgang auffaßte, eine Anſchauung, die dann auch von den Platonikern übernommen wurde.[4]) Zwei gänzlich verſchiedene Formen des Hedonismus ſtehen alſo einander gegenüber. Dort wird die Luſt als ein Werden oder Geſchehen (γένεσις, κίνησις) und inſofern als etwas Unvollendetes (ἀτελές) betrachtet, hier als etwas Fertiges und Abgeſchloſſenes (τέλος, τέλειον), dort als ein Zuſtand der Bewegung, hier als ein Zuſtand der Ruhe.[5]) Lehnt ſich Ariſtipp

[1]) Phil. 63 e. — [2]) Leg. II 667 b ff. Apelt, Platoniſche Aufſätze 145 f. — [3]) Gorg. 496 d e. — [4]) S. oben S. 248 ff. — [5]) Die öfter ausgeſprochene Vermutung, daß der „Philebus“ nicht bloß gegen Ariſtipp, ſondern auch gegen Eudoxus polemiſiert (Joh. Ferber, Platos Polemik gegen die Luſtlehre. Zeitſchr. f. Philoſ. u. philoſ. Kritik. Band 148. 147.

an die ſophiſtiſche Lehre vom unausgeſetzten Wandel der Dinge an, um auch die Luſt in dieſen allgemeinen Prozeß hineinzuſtellen, ſo hatte Eudoxus nach einer glaubwürdigen Nachricht die platoniſche Idee des Guten vor Augen, um deren Weſenszüge zum Teil auf die Luſt zu übertragen. Wie für Plato jene Idee das Prinzip alles Guten iſt, ſo für Eudoxus die Luſt.[1]) Wie dort die Idee des Guten etwas Letztes und Feſtſtehendes iſt, ſo hier die Luſt. So charakteriſiert ſich dieſer Hedonismus als eine Umbildung der Lehre von der platoniſchen Idee des Guten; und das τέλειον kennzeichnet nicht den hedoniſtiſchen Gedanken als ſolchen, ſondern nur eine beſondere Ausprägung desſelben, nicht den Hedonismus im allgemeinen, ſondern nur den des Eudoxus. So wenig die Platoniker einem Hedonismus verfallen, wenn ſie die Luſt als einen Werdevorgang und als etwas Unvollendetes beſtimmen, ebenſowenig Ariſtoteles, wenn er die Luſt als ein τέλειον charakteriſiert. Die platoniſche wie die ariſtoteliſche Luſtlehre enthält eine Beſtimmung, die aus hedoniſtiſcher Quelle fließt; jedoch ſtammen die beiden Beſtimmungen aus verſchiedenen Formen des Hedonismus, berühren daher nicht das Weſen dieſer Denkrichtung, ſondern nur ihre beſonderen geſchichtlichen Formen; der hedoniſtiſchen Denkweiſe als ſolcher wird keine Konzeſſion gemacht.

Schließt ſich demnach Ariſtoteles mit dem Verhältnis von Luſt und Glückſeligkeit in der Sache erheblich enger an Plato an als an Eudoxus, ſo führt doch die nähere Geſtaltung dieſes Verhältniſſes weit über Plato hinaus. Zwar wollen beide Denker nur ſolche Luſtgefühle in die Glückſeligkeit aufnehmen, die das Merkmal der Wahrheit beſitzen; allein den Begriff der wahren Luſt beſtimmen ſie verſchieden. Während bei Plato die Wahrheit der Luſt einerſeits auf der Wahrheit oder Richtigkeit der Vorſtellungen beruht,[2]) anderſeits mit der Reinheit oder Unvermiſchtheit,

A. Dyroff, a. a. O. 91[2]) iſt daher unberechtigt; der Dialog kennt den Hedonismus nur in der Faſſung Ariſtipps.

[1]) Michael Ephes. in Eth. Nicom. Ed. Heylbut. Berol. 1892. 531, 17. — [2]) Phil. 37 a ff.

d. h. mit der Freiheit von der Unluſt zuſammenfällt,[1]) iſt ſie bei Ariſtoteles ganz und gar durch den Gegenſtand bedingt. Wahre Luſtgefühle ſind nach Ariſtoteles ſolche, die das objektiv oder wahrhaft Angenehme, insbeſondere ſolche, die das ſittlich Gute zum Gegenſtande haben. Der Gedanke, daß ſich Wert und Charakter der Luſt vollſtändig nach dem Objekte richten, gelangt auf das Beſtimmteſte zum Ausdruck. Der griechiſche Philoſoph denkt nicht daran, nach moderner Art in den Luſt- und Unluſtgefühlen rein ſubjektive Regungen zu erblicken, ſieht vielmehr auch in ihnen eine objektive Seinsordnung wirkſam. Auch die Gefühle werden durch objektive Normen geregelt; wahre Luſtgefühle ſind nur ſolche, die den natürlichen, d. h. den ſittlichen Normen entſprechen. Dem widerſtreitet ſelbſtverſtändlich nicht, wenn Ariſtoteles auch lehrt, daß die wahren Luſtgefühle diejenigen ſind, die dem Tugendhaften als ſolche gelten, da der Tugendhafte allgemein das Maß der Dinge ſei;[2]) denn das Urteil oder Empfinden des Tugendhaften iſt eben dadurch ausgezeichnet, daß es ſich der Übereinſtimmung mit der objektiven ſittlichen Ordnung erfreut. Daher bei Ariſtoteles auch der enge Zuſammenhang zwiſchen Luſt und Tätigkeit. Während Plato die Luſt, weil er ſie weſentlich als Begierde vor Augen hat, der Tätigkeit ſelbſtändiger gegenüberſtellt, bringt ſie Ariſtoteles ausdrücklich in Gegenſatz zur Begierde, um ſie mit der Tätigkeit deſto enger zu verknüpfen.[3]) Verbindet Plato Tätigkeit und Luſt mehr äußerlich mit einander, ſo ſtellt Ariſtoteles ein organiſches Verhältnis her. Die Luſt wird der Lebenstätigkeit innerlich eingegliedert,[4]) hat ihren Grund in jeder Hinſicht in der Tätigkeit ſelbſt,[5]) ſo daß ſie mit ihr völlig verwachſen erſcheint. So ergibt ſich auch die Möglichkeit, die Luſt mit der höchſten Vollkommenheit zu verſchmelzen und zu einem Beſtandteil der Glückſeligkeit zu machen. Zwar ſtrebt auch Plato eine ſolche Syntheſe an, begründet aber in Wirklichkeit mehr einen Gegenſatz als

[1]) Phil. 51 a ff. 63 e. Rep. IX 586 e. Lafontaine 129. 134. Apelt, Platoniſche Aufſätze 128 ff. — [2]) X 5, 1176 a 16. — [3]) 1175 b 30. [4]) Lafontaine 245 ff. — [5]) I 9, 1099 a 15.

eine Einheit. Auch ſucht Plato bereits das Richtige in der Mitte von zwei Extremen, ſofern er nicht bloß dem Hedonismus der Sophiſten und Cyrenaiker, ſondern auch dem Rigorismus der Cyniker und Megariker entgehen will. Doch bekundet er hiebei vor allem das Beſtreben, eine hedoniſtiſche Überſchätzung der Luſt zu vermeiden, während Ariſtoteles beide Extreme mit gleicher Unbefangenheit würdigt.

3. Das Verhältnis der beiden Abhandlungen zu einander.

Mit der vorausgehenden Darſtellung hat eine vielumſtrittene Frage eine teilweiſe neue Löſung gefunden, nämlich die Frage, wie ſich die beiden Abhandlungen, die in der Nikomachiſchen Ethik der Luſt gewidmet ſind, zu einander verhalten. Wie iſt es zu erklären, daß das 10. Buch auf dieſen Gegenſtand zurückkommt, den ſchon das 7. Buch erörtert hat? Wird nicht die eine von beiden Abhandlungen durch die andere überflüſſig gemacht? Gehören beide dem nämlichen Verfaſſer an? Oder ſtammt nur die eine von Ariſtoteles, die andere aber von Eudemus? Stehen beide inhaltlich mit einander im Einklange? Oder widerſprechen ſie einander? Schon Aſpaſius verrät einen Zweifel, ob die Abhandlung des 7. Buches Ariſtoteles oder Eudemus zum Verfaſſer hat. Und zwar ſtützt er ſeinen Zweifel darauf, daß ſie die Luſt als das höchſte Gut hinzuſtellen ſcheine, während das 10. Buch eine ganz andere Anſchauung vertrete.[1]) In der Neuzeit iſt vor allem Spengel auf dieſes Bedenken zurückgekommen; und während der griechiſche Kommentator glaubt, dasſelbe zerſtreuen zu können, gelangt Spengel zum Ergebnis, daß an dieſer Stelle die beiden Abhandlungen nicht in Einklang zu bringen ſind und daher nicht den nämlichen Verfaſſer haben können.[2]) Die

[1]) In Ethic. Nic. Comm. Ed. Heylbut. Berol. 1889. 150, 33, 151, 18. 24. — [2]) Über die unter dem Namen des Ariſtoteles enthaltenen ethiſchen Schriften. Vorgetr. in der Sitz. der philoſ.-philol. Klaſſe den 24. April 1841. München. 83 ff.

erſtere Abhandlung ſei eine von Eudemus herrührende Umarbeitung der zweiten und trage neben ariſtoteliſchen Anſchauungen auch ſolche vor, die nur dem Schüler angehören.[1]) Und ſeither iſt die Behauptung, daß die beiden Abhandlungen einander widerſprechen, oft wiederholt worden. So finden auch Barthélemy Saint-Hilaire,[2]) Grant,[3]) Raſſow,[4]) u. a., daß im 7. Buche die Luſt in einem gewiſſen Sinne das höchſte Gut bedeutet, im 10. aber davon beſtimmt unterſchieden wird. Barthélemy Saint-Hilaire iſt allerdings nicht der Anſchauung, daß hiemit ein zwingender Anlaß gegeben iſt, verſchiedene Verfaſſer anzunehmen; vielmehr rechnet er mit der Möglichkeit, daß Ariſtoteles ſeine Anſchauung geändert hat, von einer laxeren zu einer ſtrengeren übergegangen iſt. Spengel entdeckt noch in einer anderen Beziehung einen Widerſpruch zwiſchen beiden Abhandlungen. Während nämlich das 10. Buch Luſt und Tätigkeit deutlich unterſcheide, lege das 7. Buch beide in eins zuſammen.[5]) Und auch in dieſem Punkte wird die Anſchauung Spengels von andern geteilt.[6])

In Wirklichkeit braucht weder an einen Meinungswechſel noch an einen Widerſpruch gedacht zu werden. Wenn es einerſeits heißt, der Umſtand, daß es ſchlechte Lüſte gibt, hindere nicht, daß das höchſte Gut den Charakter einer Luſtempfindung habe, wie auch der Umſtand, daß es ſchlechte Wiſſenſchaften gibt, nicht ausſchließe, daß das höchſte Gut eine Wiſſenſchaft iſt,[7]) und wenn es andererſeits heißt, daß die Luſt nicht das höchſte Gut iſt und daß nicht jede Luſt begehrenswert iſt,[8]) ſo laſſen ſich dieſe Äußerungen nach

[1]) Ariſtoteliſche Studien. I. Nik. Ethik. Abhandlungen der Königlich bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften. München 1864. 25 ff. — [2]) Morale d'Aristote. Paris 1856. I. CCCXXV sq. — [3]) II 240. — [4]) Forſchungen über die Nikomachiſche Ethik des Ariſtoteles. Weimar 1874. 48 f. — [5]) Ariſtoteliſche Studien. I. Nik. Ethik. München 1864. 26. — [6]) S. de Monsterberg-Münckenau, De concentu trium Aristotelis de voluptate commentationum. Breslau 1889. 31. P. van Braam, De tribus libris qui sunt Ethicis Nicomacheis communes cum Ethicis Eudemiis. Traiecti ad Rhenum 1901. 143 ff. — [7]) *τἀριστον δ'οὐδὲν κωλύει ἡδονήν τινα εἶναι, εἰ ἔνιαι φαῦλαι ἡδοναί, ὥσπερ καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐνίων φαύλων οὐσῶν.* VII 14, 1153 b 7. — [8]) *ὅτι μὲν οὖν οὔτε τἀγαθὸν ἡ ἡδονή, οὔτε πᾶσα αἱρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι.* X 2, 1174 a 8.

Maßgabe obiger Darlegungen ohne Mühe auf eine einheitliche Anſicht zurückführen. Schon der Wortlaut hätte verhindern ſollen, hier einen Widerſpruch anzunehmen, da doch auf der einen Seite von der Luſt als ſolcher, von der Luſt im allgemeinen (ἡ ἡδονή) die Rede iſt, auf der andern Seite aber von einer beſtimmten Luſt (ἡδονή τις). Daß die Luſt als ſolche nicht das höchſte Gut iſt, ſchließt nicht aus, daß das höchſte Gut dadurch den Charakter der Luſt annimmt, daß ſich mit ihm eine entſprechende Luſt, alſo eine Luſt von beſtimmter Art verbindet. Nur in dieſem Sinne aber will Ariſtoteles die Luſt mit der Glückſeligkeit in Zuſammenhang bringen. Vor allem iſt dieſe Auffaſſung in der zweiten Abhandlung mit aller wünſchenswerten Klarheit durchgeführt. Beſteht die Glückſeligkeit ihrem eigentlichen Weſen nach in höchſter Lebenstätigkeit, ſo nimmt ſie, wie ſich dort gezeigt hat, das Merkmal des Luſtvollen inſofern an, als die Luſt eine natürliche Begleiterſcheinung aller naturgemäßen Tätigkeit iſt. Aber auch in der erſten Abhandlung gelangt dieſe Auffaſſung bereits deutlich zum Ausdruck, und zwar gerade an jener Stelle, die man zur zweiten Abhandlung in Gegenſatz bringen wollte. Erblickt Ariſtoteles das höchſte Gut in einer vollendeten und luſtvollen Tätigkeit, ſo darf er ohne Widerſpruch ſagen, daß das höchſte Gut den Charakter des Luſtvollen beſitzt;[1]) denn nicht die Luſt als ſolche wollen dieſe Worte als das höchſte Gut bezeichnen, ſondern nur ſagen, daß mit dem höchſten Gute eine beſtimmte Luſtempfindung verbunden iſt. Nur daß das höchſte Gut eine beſtimmte Luſtempfindung in ſich ſchließt, nicht daß die Luſt das höchſte Gut iſt, wird behauptet.[2]) Und ſoweit in dieſer Beziehung noch ein Zweifel zurückbleiben ſollte, ſind die folgenden Sätze geeignet, ihn endgültig zu beſeitigen. Mag die Tätigkeit, die das Weſen der Glückſeligkeit bildet, dieſe oder jene ſein, in jedem Falle beſitzt ſie, ſo fährt Ariſtoteles fort, als vollkommene Tätigkeit notwendig das Merkmal des im

[1]) τέλειον δ' οὐδὲν κωλύει ἡδονήν τινα εἶναι VII 14, 1153 b 7. — [2]) Stewart II 221.

höchſten Grade Erſtrebenswerten.[1]) Dies aber heißt, daß ſie den Charakter des Luſtvollen hat; und darum ſcheint das höchſte Gut eine Art Luſtempfindung zu ſein.[2]) Nicht daß die Luſt als ſolche und für ſich allein die Glückſeligkeit begründet, will alſo Ariſtoteles ſagen, ſondern nur, daß die Tätigkeit, worin die Glückſeligkeit vor allem beſteht, die Eigenſchaft des Luſtvollen hat. Damit noch nicht zufrieden bemerkt er auch noch, daß aus dem angegebenen Grunde alle das ſelige Leben für ein luſtvolles halten und die Luſt mit gutem Grunde mit dem Begriff der Glückſeligkeit verflechten.[3]) Unverkennbar gibt dieſe Redewendung den nämlichen Gedanken wieder, wie das 10. Buch, wenn es dort heißt, daß die Luſt mit dem höchſten Gute vermiſcht ſei.[4]) Mit aller Deutlichkeit ſpricht ſich demnach die erſte Abhandlung über das Verhältnis zwiſchen Luſt und Glückſeligkeit ſchon im nämlichen Sinne aus wie die zweite. Nicht daß Luſt und Glückſeligkeit ein und dasſelbe ſind, wird behauptet, ſondern nur, daß zum Weſen der Glückſeligkeit auch die Luſt gehört.

Irrtümlich war es dann auch, anzunehmen, daß das 7. Buch die Luſt mit der Tätigkeit ſchlechthin identifizieren will; in Wirklichkeit wird dort ſchon der Unterſchied klar ausgeſprochen.[5]) Kann alſo von Widerſprüchen zwiſchen beiden Abhandlungen keine Rede ſein, ſo will allerdings die eine als die Fortſetzung der andern erſcheinen. Daß das höchſte Gut zwar nicht mit der Luſt zuſammenfällt, aber doch nicht ohne ſie zu denken iſt, kommt ſchon im 7. Buche deutlich zum Ausdruck; im 10. Buche aber nimmt dieſes Verhältnis eine beſtimmtere Geſtalt an. Während die erſte Abhandlung einen ausſchließlich negativen oder polemiſchen Charakter beſitzt, ſich begnügt, im Gegenſatz zu den Platonikern zu

[1]) *ἀναγκαῖον ... αἱρετωτάτην εἶναι.* VII 14, 1153 b 9. — [2]) *τοῦτο δέ ἐστιν ἡδονή. ὥστε εἴη ἄν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον.* 1153 b 12. — [3]) *διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως.* 1153 b 14. — [4]) *οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ.* X 7, 1177 a 22. — [5]) Siehe oben Seite 256 f.

zeigen, daß die Luſt zum Weſen des höchſten Gutes gehört, geht die andere Abhandlung dazu über, dieſem Verhältnis eine poſitive Geſtalt zu geben. Nicht anders liegt die Sache mit dem Verhältnis zwiſchen Luſt und Tätigkeit. Daß beide zuſammengehören, ſpricht ſchon das 7. Buch aus; nach der poſitiven Seite aber wird das Verhältnis erſt im 10. Buche dargetan. Dieſen Charakter beſitzt nun das Verhältnis zwiſchen beiden Abhandlungen nicht bloß an einzelnen Punkten, ſondern auch im übrigen; allgemein erweiſt ſich die ſpätere Darlegung als eine Weiterführung der früheren. Beſchränkt ſich das 7. Buch auf eine Polemik gegen die Luſtlehre der platoniſchen Schule, ſo geht das 10. Buch darüber vor allem inſofern hinaus, als es ſich nicht bloß gegen die Platoniker, ſondern auch gegen Eudoxus wendet. Nicht bloß eine Unterſchätzung, ſondern auch eine Überſchätzung der Luſt wird jetzt bekämpft. Hatte das 7. Buch nur ſolche im Auge, welche die Luſt allgemein oder doch zumeiſt als ein Übel betrachten und deshalb zum höchſten Gute vorwiegend in Gegenſatz ſtellen, ſo wird jetzt auch dem Gedanken widerſprochen, daß die Luſt das höchſte Gut ſei. Die Rechtfertigung, die Ariſtoteles der Luſt im Gegenſatz zu den Platonikern zuteil werden läßt, führt keineswegs auf den Standpunkt des Eudoxus. Die Luſt ſtellt nicht für ſich ſelbſt das höchſte Gut dar, ſondern geht nur als Begleiterſcheinung der vornehmſten Lebenstätigkeit in dasſelbe ein. Die Anſchauung des Ariſtoteles iſt jetzt nach zwei Seiten hin abgegrenzt. Zwei Extreme ſollen vermieden werden, eine zu rigoroſe und eine zu laxe Einſchätzung der Luſt. Jetzt haben die kritiſchen Ausführungen den Weg zur poſitiven Löſung der Frage freigemacht; und mit ihr führt die zweite Abhandlung abermals über die erſte hinaus. Hat die erſte durchweg polemiſchen Charakter, ſo geht Ariſtoteles mit der zweiten auch zur Darlegung der eigenen Anſchauung über.

Hiemit iſt aber der Unterſchied zwiſchen beiden Abhandlungen noch nicht erſchöpft. Auch ſoweit ſich die Polemik gegen die Platoniker richtet, iſt die zweite Abhandlung keineswegs bloß eine Wiederholung der erſteren; vielmehr handelt es ſich um eine neue Faſſung der platoniſchen Lehre.

Hat das 7. Buch die platoniſche Lehre in jener Geſtalt vor Augen, die auf den „Philebus“ zurückgeht, ſo wendet ſich das 10. Buch, wie gezeigt wurde,[1]) gegen jene Form der platoniſchen Lehre, die durch den Gegenſatz zum Hedonismus des Eudoxus bedingt iſt. In dreifacher Hinſicht alſo erweiſt ſich die zweite Abhandlung als eine Ergänzung der erſteren. Der Kampf gegen die Platoniker wird allerdings zum zweiten Male aufgenommen, aber von einem neuen Geſichtspunkte aus. An zweiter Stelle ſodann dehnt ſich die Polemik auf den Hedonismus des Eudoxus aus. Zuletzt wird im engſten Anſchluß an dieſe gegen zwei Extreme gerichtete Polemik ein poſitives Reſultat entwickelt. So aufgefaßt ſchließen ſich die beiden Abhandlungen zu einem einheitlichen Ganzen zuſammen. Die erſtere bleibt, für ſich allein genommen, außerordentlich unvollſtändig, da ſie in der Frage, wie ſich die Glückſeligkeit zur Luſt verhält, zwar zu den Platonikern, nicht aber auch zum andern Gegner Stellung nimmt und die poſitive Löſung der Frage bloß vorbereitet; erſt durch die zweite Abhandlung wird ſie zu einer allſeitigen Erörterung und einer poſitiven Löſung der Frage ergänzt. Freilich weiſt die zweite Abhandlung nicht umgekehrt mit der nämlichen Beſtimmtheit auf die erſtere zurück. Nicht bloß, daß ein formeller Hinweis fehlt, auch ſachlich ſcheint die erſte nicht von der zweiten vorausgeſetzt zu werden. Während jene unbedingt nach einer Ergänzung verlangt, bildet dieſe auch für ſich allein etwas Ganzes. Statt an die Ergebniſſe einer andern Unterſuchung anzuknüpfen, ſcheint ſie völlig von vorne zu beginnen. Doch bleibt beſtehen, daß ſie keine bloße Wiederholung iſt, ſondern den Faden von Anfang an weiter ſpinnt. Im einzelnen ſpricht die Polemik gegen die Platoniker freilich manchen Gedanken zum zweitenmal aus; allein als Ganzes genommen hat ſie doch nicht mehr vollkommen das gleiche Ziel. Der Streit dreht ſich jetzt in jeder Beziehung um Eudoxus, einerſeits um die Frage, was von ihm ſelbſt zu halten iſt, andererſeits darum, wie ſeine Gegner zu beurteilen ſind.

[1]) Siehe oben Seite 271 ff.

Nicht mehr um die Platoniker an ſich handelt es ſich, ſondern um die Frage, wie über ihre Stellung zu Eudoxus zu denken iſt. Auch wenn Ariſtoteles gegen die Platoniker polemiſiert, hat er Eudoxus im Auge, nicht bloß, wenn er ſich gegen ihn ſelber wendet; die eine wie die andere Erörterung kommt auf eine Würdigung des Eudoxus hinaus. Werden ſo vor allem die beiden Teile der Polemik durch eine gemeinſame Beziehung zuſammengehalten, ſo dehnt ſich weiterhin dieſe Beziehung auch auf die poſitive Darlegung aus. Auch die poſitive Löſung der Frage knüpft ja an Eudoxus an, wenn ſie in den Luſtbegriff das τέλειον als charakteriſtiſches Merkmal aufnimmt.[1]) Auf Eudoxus weiſt ſonach die zweite Abhandlung in all ihren Teilen hin, die Beziehung zu Eudoxus iſt ſowohl für die kritiſchen wie für die poſitiven Ausführungen charakteriſtiſch, dieſe Beziehung ſtellt alſo die ganze Abhandlung unter einen einheitlichen Geſichtspunkt. Bildet, wie ſich gezeigt hat, die zweite Abhandlung in dreifacher Hinſicht eine Ergänzung der erſteren, die Beziehung zu Eudoxus iſt jedes Mal gegeben. Im Hinblick auf Eudoxus alſo nimmt Ariſtoteles das Thema zum zweiten Mal in Angriff, um es von dieſem Geſichtspunkte aus ſowohl negativ wie poſitiv zu behandeln. Nicht bloß der Polemik gegen die Platoniker verleiht die Beziehung zu Eudoxus das eigentümliche Gepräge, die ganze Abhandlung iſt von dieſem Geſichtspunkt beherrſcht. Unter dieſem Geſichtspunkte erſcheint demnach die Abhandlung als etwas weſentlich Neues; eine neue leitende Idee kennzeichnet ſie als eine wirkliche Ergänzung der früheren Abhandlung. Was das 7. Buch beginnt, wird im 10. weitergeführt und zugleich zum Abſchluß gebracht. Wenn auch die ſpätere Abhandlung nicht ausdrücklich an die frühere anknüpft, ſachlich liegt doch eine gewiſſe Anknüpfung vor, ſofern das nämliche Thema unter einem neuen Geſichtspunkt erörtert und poſitiv zum Abſchluß gebracht wird.

Daß dem ſo iſt, daß beide Abhandlungen von verſchiedenen Geſichtspunkten ausgehen und deshalb einander ergän-

[1]) Siehe oben Seite 285 ff.

zen, zeigt sich übrigens nicht bloß an ihrem Inhalt, sondern ist ihnen gleichsam schon auf die Stirne geschrieben. Schon von Anfang an geben sie nämlich zu verstehen, daß sie nicht ganz die nämlichen Absichten verfolgen; die gegnerischen Anschauungen, mit welchen sie sich auseinandersetzen wollen, sind nicht in beiden Fällen vollkommen dieselben. Das 7. Buch will sich mit folgenden Anschauungen befassen.[1]) Den einen gilt die Lust in gar keiner Weise als ein Gut, weder direkt noch indirekt. Andere geben zwar zu, daß es auch gute Lustgefühle gibt, halten aber doch die meisten für schlecht. Eine dritte Richtung endlich läßt die Lust wenigstens nicht als höchstes Gut gelten, selbst wenn alle Lustgefühle gut sein sollten. Während zunächst offenbar an Speusipp, in zweiter Linie an den platonischen „Philebus" gedacht ist, scheint Aristoteles an dritter Stelle seine eigene Anschauung charakterisieren zu wollen.[2]) Kritisch hat er es nur mit der Schule Platos zu tun. Anders die zweite Abhandlung. Während die einen, so heißt es, die Lust für das höchste Gut erklären, geben sie die andern für etwas durchaus Schlechtes aus.[3]) Jenes ist die Meinung des Eudoxus,[4]) dieses die seiner Gegner in der platonischen Schule. Dieser Gegensatz soll nunmehr zum Austrag gebracht werden. Während sich die Abhandlung des 7. Buches mit einer Kritik der platonischen Schule begnügt, berücksichtigt das 10. Buch auch das andere Extrem. Beiden Abhandlungen liegen also von Anfang an verschiedene Absichten zu Grunde; beide erörtern zwar das nämliche Problem, verfolgen aber im übrigen doch verschiedene Pläne, so daß auch unter diesem Gesichtspunkt die eine die Ergänzung der andern bildet. Mit Unrecht also scheint die Kritik an der zweifachen Behandlung des nämlichen Gegenstandes immer wieder Anstoß genommen zu haben; und wenn Spengel diese zweifache Behandlung der Lust als einen „durch keine Interpretation zu beseitigenden Übelstand" bezeichnet hat,[5]) so scheint dieser Übelstand

[1]) VII 12, 1152 b 8. — [2]) Burnet 330. — [3]) X 1, 1172 a 28. — [4]) X 2, 1172 b 9. — [5]) Aristotelische Studien. I. Nik. Ethik. Abhandlungen d. Kgl. bayr. Ak. d. Wiss. München 1864. 21.

und dieſer Stein des Anſtoßes dennoch durch obige Auslegung zu einem guten Teil beſeitigt zu ſein. Wenn ferner Spengel,[1]) ähnlich wie Chr. Panſch[2]) und Grant,[3]) meint, daß die erſte Abhandlung, abgeſehen von einzelnen Zutaten des Eudemus, nichts anderes ſei als eine Umarbeitung der zweiten, daß beide ſich inhaltlich kaum unterſcheiden, ſondern „im Grunde doch dasſelbe" enthalten, ſo konnte nur eine Vergleichung, die ſich ganz vorwiegend an Einzelheiten hält, in den Sinn und Charakter des Ganzen aber zu wenig eindringt, zu einem ſolchen Ergebnis führen. Beide Abhandlungen beſchäftigen ſich allerdings mit dem nämlichen Gegenſtande, jedoch unter verſchiedenen Geſichtspunkten und nach verſchiedenen Seiten. Einmal wird die platoniſche Luſtlehre in ſich ſelbſt ins Auge gefaßt, das andere Mal in ihrer Stellung zu Eudoxus. Dort wird gezeigt, daß jene Luſtlehre auf Verwechslungen und unberechtigten Verallgemeinerungen beruht, da ſie die verſchiedenen Arten der Luſt nicht zu unterſcheiden vermag, hier wird dargetan, daß die Platoniker der Lehre des Eudoxus nicht gerecht werden. Dort iſt der Grundgedanke, daß von der Luſt als Begierde die Luſt als Befriedigung zu unterſcheiden iſt, hier, daß doch die Lehre des Eudoxus mehr Wahrheitsgehalt beſitzt, als die Platoniker anerkennen. Während im 7. Buch die Beziehung zu Eudoxus vollſtändig fehlt, ſind im 10. Buche alle Ausführungen um ihn gruppiert. War dort ein Hedonismus höchſtens im Hintergrunde bemerkbar, ſofern nämlich die Platoniker auf ihn Bezug nehmen, und auch noch, ſofern Ariſtoteles ihn ganz vorübergehend ſtreift,[4]) ſo wird jetzt eine ſolche Denkrichtung ausdrücklich bekämpft. Kommt dort der Hedonismus, ſoweit er überhaupt in den Geſichtskreis tritt, nur in jener Form in Betracht, die ihm Ariſtipp gegeben hat, ſo handelt es ſich jetzt um den Hedonismus des Eudoxus.[5]) So wenig alſo iſt die eine Abhandlung bloß eine Wiederholung oder Umarbeitung der andern.[6])

[1]) a. a. O. 21. 25. 27. — [2]) De Aristotelis Ethic. Nicomacheorum lib. VII, 12—15 et X, 1—5. Progr. Eutin 1858. — [3]) I 64. II 233 f. — [4]) VII 13, 1153 a 7. — [5]) II 315. — [6]) Ein gewiſſer Verſuch, die

Von diesem Gesichtspunkte aus drängt nun auch die Echtheitsfrage zu einer entsprechenden Lösung. Verschiedene, ja entgegengesetzte Gründe haben dazu Anlaß gegeben, die Abhandlung des 7. Buches für unecht zu erklären, bald hat man sich mehr auf vermeintliche Widersprüche, bald mehr auf Wiederholungen berufen. Nach obigen Darlegungen dürfte eine solche Annahme weder von der einen noch von der andern Seite her eine genügende Grundlage gewinnen, da weder von Widersprüchen noch von einer bloßen Wiederholung die Rede sein kann. Dazu kommt, daß sich die Abhandlung des 7. Buches wie durch ihren Inhalt, so auch durch die Art ihrer Gedankenführung als eine echt aristotelische Untersuchung erweist. Die Art und Weise, wie hier eine platonische Annahme gewürdigt und auf das richtige Maß zurückgeführt wird, ist für Aristoteles charakteristisch. So unbefangen und sachlich, so allseitig und eindringend vermag nur Aristoteles zu kritisieren. Mit diesem Resultat harmoniert zuletzt auch ein allgemeinerer Gesichtspunkt,[1] den die Aristotelesforschung erst in neuester Zeit mit besonderem Nachdruck geltend gemacht hat. Wenn nämlich W. W. Jäger dafür eintritt, daß die Schriften des Aristoteles nicht etwa vollkommen einheitliche Werke, Bücher im modernen Sinne, darstellen, sondern aus einer Zusammenlegung von ursprünglich selbständigen Abhandlungen hervorgegangen seien,[1]) so

zweite Abhandlung als eine Ergänzung der ersteren darzustellen, wurde ihm von Bonitzen (Philologus 8. 1853. 201 ff.) unternommen, ohne jedoch zu einem Ergebnis zu führen. Mit dem Unterschiede zwischen der vernünftigen und der sinnlichen Seite der Menschennatur hat die zweitalige Behandlung des Gegenstandes nichts zu tun, ebensowenig mit dem Unterschiede zwischen dem Staatsmann und dem Philosophen. Viel näher kommt H. J. Anton (a. a. O. 15) an die Wahrheit heran mit der Auffassung, daß sich das 7. Buch gegen Antisthenes und Speusipp wendet, das 10. aber hauptsächlich gegen den Kampf, den die Schule Platos gegen Eudoxus führt. Daß es das 7. Buch nicht mit Antisthenes, sondern mit den Platonikern zu tun hat, wurde oben gezeigt. Im übrigen dringt Anton noch nicht zur Erkenntnis vor, daß auch der positive Teil der zweiten Abhandlung, die Lehre des Aristoteles selbst, eine Beziehung zu Eudoxus enthält. — [1]) Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin 1912.

läßt sich dieser Gedanke, wie Gödeckemeyer alsbald hervorgehoben hat,[1]) für textkritische Fragen mit Erfolg ausbeuten. Daß trotzdem die systematische Einheit des Ganzen am allerwenigsten an der Ethik in dem Maße verkannt werden darf, wie Jäger anzunehmen scheint,[2]) wird an anderer Stelle darzulegen sein. Allein der Gedanke, daß die verschiedenen Teile einander relativ selbständig gegenüberstehen, ist offenbar richtig; und allem Anscheine nach hat man sich dadurch, daß diese Tatsache bisher zu wenig beachtet wurde, zum Teil unnötige Schwierigkeiten bereitet. An Dubletten durfte man nicht in der Weise Anstoß nehmen, wie dies immer wieder geschehen ist; dieselben sind zum Teil durch die Entstehungsweise antiker Schriften bedingt. Setzen sich diese Schriften aus ursprünglich mehr oder minder selbständigen Teilen zusammen, so ist es begreiflich, daß der nämliche Gedanke öfter erörtert wird. An die Schriften des Altertums wurde ein falscher Maßstab angelegt, wenn man von der Voraussetzung ausging, daß sie ebenso wie moderne Bücher vollkommen einheitliche und abgerundete Werke sein müßten. Antike Schriften erfüllen nicht alle Forderungen, die wir an moderne Werke zu stellen gewohnt sind. Gewisse Erscheinungen, die immer wieder Zweifel an der Echtheit geweckt haben, erklären sich aus der Entstehungsweise jener Schriften. Dieser allgemeine Gesichtspunkt kommt auch in unserm Falle zur Geltung. Jäger denkt sichtlich nicht daran, eine der beiden Abhandlungen über die Lust für unecht zu erklären, ist vielmehr der Anschauung, daß ein veränderter Gesichtspunkt zur wiederholten Behandlung des nämlichen Gegenstandes geführt hat.[3]) Der Umstand, daß es auf solche Weise bis zu einem gewissen Grade zu Wiederholungen kommt, gibt ihm keinen Anlaß, einer der beiden Abhandlungen die Echtheit abzusprechen. Soweit in dieser Beziehung obige Ausführungen noch nicht jede Schwierigkeit beseitigt haben sollten, kommt ihnen also der von Jäger hervorgehobene Gedanke zu Hilfe. Einerseits geht die zweite Abhandlung, als Ganzes genommen, außerordentlich weit

[1]) Deutsche Literaturzeitung. 33. Jahrg. 1912. 982. — [2]) 159 f. — [3]) 158.

über eine bloße Wiederholung hinaus; andererſeits berechtigen Wiederholungen, wie ſie immerhin vorliegen, nicht dazu, die Echtheit anzuzweifeln. Die beiden Abhandlungen ſcheinen nicht ſo abgefaßt zu ſein, als wären ſie von Anfang an dazu beſtimmt, einem vollkommen einheitlichen Ganzen, einer fortlaufenden Geſamtdarſtellung der Ethik, in aller Form einverleibt zu werden; jede faßt zunächſt nur ihren begrenzten Gegenſtand ins Auge, um ihn von ihrem Geſichtspunkte aus zu behandeln. Und vielleicht findet jetzt auch noch ein anderer Umſtand, der ebenfalls ſehr viel Anſtoß erregt hat, eine befriedigende Erklärung, der Umſtand nämlich, daß die zweite Abhandlung ohne allen Hinweis auf die erſtere beginnt. Auch dieſe Erſcheinung mag ihren Grund darin haben, daß die beiden Abhandlungen urſprünglich nicht dazu beſtimmt ſind, zu einer formellen Einheit zuſammengeſchloſſen zu werden. Kurz, der von Jäger mit ſo großer Entſchiedenheit vertretene Geſichtspunkt iſt dazu angetan, das Ergebnis obiger Auslegung zu beſtätigen und zu ergänzen; deſto mehr will es ſcheinen, daß keine ausreichenden Gründe beſtehen, einer der beiden Abhandlungen die Echtheit ſtreitig zu machen.

4. Der Rhetorik-Abſchnitt (I 11, 1369 b 33—1372 a 3).

Jetzt ſcheinen auch der Erklärung des Abſchnittes, der in der Rhetorik der Luſt gewidmet iſt, keine unüberwindlichen Schwierigkeiten mehr im Wege zu ſtehen. Allerdings wird hier die Luſt als eine ſeeliſche Bewegung und als eine fühlbare Herſtellung des naturgemäßen Zuſtandes definiert[1], ſo daß es verſtändlich erſcheint, wenn Trendelenburg unter Hinweis auf den „Philebus“ bemerkt, daß dieſe Definition mehr platoniſch als ariſtoteliſch ſei[2]. Es mag um ſo auffallender ſein, daß hier Ariſtoteles die Luſt nach platoniſcher

[1]) ὑποκείσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἁθρόαν καὶ αἴσθησιν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν. Rhet. I 11, 1369 b 33. — [2]) Aristotelis de anima libri tres, ed. altera. Berolini 1877 149.

Art beſtimmt, als die Rhetorik zu ſeinen letzten Werken zu gehören und nach der Ethik abgefaßt zu ſein ſcheint. Soll der Philoſoph von jener Luſtidee, die er in der Ethik ſo ausführlich dargetan hat, wieder abgekommen und zur platoniſchen Anſchauung zurückgekehrt ſein? Die Löſung des Rätſels ſcheint ſich daraus zu ergeben, daß Ariſtoteles den Gegenſtand abermals unter einem neuen Geſichtspunkt in Angriff nimmt. Auch dieſes Mal iſt es nicht auf eine vollkommen allgemeine Luſtlehre abgeſehen; vielmehr wird die Luſt wieder nur von einer beſonderen Seite her und zu einem ſpeziellen Zwecke ins Auge gefaßt. Hat die Ethik die Luſt von ethiſchen Geſichtspunkten aus unterſucht, nämlich in ihrer Beziehung zur Tugend und zur Glückſeligkeit, ſo iſt in der Rhetorik von ſolchen Beziehungen keine Rede mehr. Statt deſſen iſt jetzt ein rhetoriſcher Zweck und mit ihm ein rein pſychologiſcher Geſichtspunkt maßgebend. Die Lehre von der Beweisführung bringt es mit ſich, daß die Motive und Ziele des menſchlichen Handelns beſprochen werden, und deshalb erörtert Ariſtoteles, wie das Gute, ſo auch das Angenehme oder Luſtvolle. Es handelt ſich nicht mehr um die ſittlich vollendete, ſondern um die tatſächliche Menſchennatur, nicht mehr um das, was dem Menſchen angenehm ſein ſoll, ſondern um das, was ihm tatſächlich angenehm iſt. Zwiſchen guten und ſchlechten, wahren und falſchen Luſtempfindungen wird nicht mehr unterſchieden; vielmehr wird die Luſt als reine Tatſache genommen. In dieſem Sinne geht die Rhetorik den Regungen der Luſt nach allen Seiten hin nach. Das Angenehme fällt mit dem zuſammen, was der phyſiſchen oder tatſächlichen Menſchennatur zuſagt, während alles, was ſie vergewaltigt, unangenehm empfunden wird. Angenehm iſt daher auch alles, was einer Gewohnheit entſpricht; denn die Gewohnheit iſt eine zweite Natur. Angenehm alles, was Gegenſtand der Begierde iſt; angenehm ſind Sorgloſigkeit und Ruhe, Scherz und Spiel, angenehm auch Zorn und Rache. Dabei beſchränkt ſich das Angenehme nicht auf das, was der Gegenwart angehört, auch Erinnerung und Hoffnung wecken Luſtgefühle. Nicht

ein Zuſtand der Vollendung, ſondern die tatſächliche Menſchennatur alſo ſchwebt dem Philoſophen vor Augen, nicht eine Luſt, wie ſie ſich mit höchſter ſittlicher Vollkommenheit verknüpft, ſondern eine Luſt, wie ſie dem täglichen Leben angehört. Begreiflich, wenn Ariſtoteles von dieſem veränderten Geſichtspunkte aus zu einer veränderten Definition gelangt. Die Luſt erſcheint nicht mehr als Begleiterſcheinung und Abſchluß einer höchſten Lebensentfaltung (τέλειον), ſondern als einer der Vorgänge, die ſich im täglichen Leben zahlloſe Male abſpielen. Nichts hindert, von dieſem Geſichtspunkte aus die Luſt als eine Art Bewegung zu beſtimmen, um ſo weniger, als Ariſtoteles ſchon in der Ethik für eine ſolche Auffaſſung ausdrücklich Raum gelaſſen hat. Die in der Ethik entwickelte Definition ſollte ja ausgeſprochenermaßen nicht das allgemeine Wesen der Luſt erfaſſen; nur eine beſondere Art von Luſtgefühlen hatte Ariſtoteles im Auge, als er der platoniſchen Definition die ſeinige entgegenſtellte. Die Abſicht war nicht, die Luſt für jeden Fall und unter allen Umſtänden als Folge und Abſchluß der Tätigkeit hinzuſtellen; vielmehr ſollte nur auf jene Seite der Sache hingewieſen werden, die Plato überſehen hatte; der platoniſchen Definition wollte Ariſtoteles keineswegs jede Berechtigung abſprechen, ſondern nur zeigen, daß ſie unzulänglich iſt und nicht auf alle Fälle Anwendung finden kann[1]). Nicht alle Luſtgefühle, ſo hieß es, ſind Werdevorgänge oder mit Werdevorgängen verknüpft; nicht alle weiſen über ſich hinaus auf ein höheres Ziel hin, ſondern nur ſolche, die mit der Herſtellung der naturgemäßen Vollkommenheit zuſammenfallen[2]). Ariſtoteles will alſo keineswegs leugnen, daß gewiſſe Luſtgefühle den Charakter von Werdevorgängen haben und auf ein höheres Ziel hinweiſen, ſondern gibt es ausdrücklich zu; ausdrücklich räumt er auch ein, daß dies von jenen Luſtgefühlen gilt, die mit der Herſtellung naturgemäßer Vollkommenheit zuſammenfallen. In aller Form alſo will er ſchon in ſeiner Ethik die platoniſche Definition für jene Luſtgefühle in Geltung laſſen,

[1]) Siehe oben Seite 255 f. — [2]) VII 13, 1153 a 9. 11.

die er in der Rhetorik ausſchließlich gegenwärtig hat. Demnach iſt es kein Widerſpruch, wenn Ariſtoteles in der Rhetorik zu einer anderen Definition der Luſt gelangt wie in der Ethik. Die Luſt iſt nicht bloß, wie für die Tugend- und Glückſeligkeitslehre, Abſchluß und endgültiger Zuſtand, ſondern hat auch den Charakter der unaufhörlich wechſelnden Lebensvorgänge; und hier hält Ariſtoteles die platoniſche Definition für unangebracht. Kann inſofern nicht zugegeben werden, daß ſich die beiden Definitionen widerſprechen, ſo iſt es andererſeits ausſichtslos, den Unterſchied zwiſchen beiden hinwegdeuten zu wollen. Es geht nicht an, mit v. Monſterberg-Münckenau[1]) und Matthias Meier[2]) die Übereinſtimmung dadurch herſtellen zu wollen, daß der Unterſchied zwiſchen *κίνησις* und *ἐνέργεια* verwiſcht wird. Thomas von Aquin allerdings, dem Meier folgt, weiß mit ſeinem harmoniſierenden Verfahren auch hier den Einklang der Gedanken reſtlos herzuſtellen; allein die hiſtoriſche Wahrheit dient dem Scholaſtiker auch in dieſem Falle nicht als Maßſtab. Beſteht auch, wie gezeigt wurde, zwiſchen beiden Definitionen kein Widerſpruch, ſo liegt doch eine Verſchiedenheit der Geſichtspunkte und Betrachtungsweiſen vor. Zuzugeben iſt vielleicht auch, daß beide Betrachtungsweiſen nicht durch eine ſcharfe Grenze vollkommen geſchieden ſind, ſondern teilweiſe ineinander fließen wollen. Speziell der Ausdruck *ἀθρόαν* ſcheint nicht eine Bewegung im Sinne des Ariſtoteles zu bezeichnen, ſondern einen Vorgang, der mit einem Mal zum Abſchluß gelangt, ſcheint alſo mit der Luſtlehre der Ethik zuſammenzutreffen, weshalb ſich Meier begreiflicherweiſe beſonders auf dieſen Ausdruck ſtützt. Trotzdem will es nicht gelingen, zwiſchen beiden Definitionen einen vollen Einklang herzuſtellen. Einerſeits wird das *ἀθρόαν* durch eine andere Redewendung vielleicht wieder vollſtändig wettgemacht[3]), andererſeits iſt nicht daran vor-

[1]) a. a. O. 18 ff. — [2]) Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae. Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters XI, 2. Münſter i. W. 1912. 82. — [3]) *ἀνάγκη οὖν ἡδὺ εἶναι τὸ τε εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐλέναι.* Rhet. I 11, 1370 a 3.

beizukommen, daß ſich Ariſtoteles in der Rhetorik die platoniſche Begriffsbeſtimmung aneignet, obſchon er ſie in der Ethik abgelehnt und ausführlich bekämpft hat. Schwebte dem Philoſophen in der Ethik die Luſt als Befriedigung vor, als Abſchluß und Begleiterſcheinung einer edlen Tätigkeit, ſo in der Rhetorik als Begierde oder Verlangen[1]). Mochte ſich Ariſtoteles ſträuben, die Luſt, ſoweit ſie Befriedigung iſt, als Bewegungs- oder Werdevorgang zu definieren, die Luſt als Begierde erſcheint ihm in einem anderen Lichte. Bedeutet die Befriedigung wirklich einen Zuſtand der Ruhe und der Vollendung, etwas Letztes und Abgeſchloſſenes, ſo gehen die Begierden neben den Lebensvorgängen einher und halten ſo lange an, bis die Lebenstätigkeit irgendeinen Abſchluß findet und ſo eine Befriedigung auslöſt. Auf dieſe Art von Luſtgefühlen, auf die Begierden, wendet darum Ariſtoteles die platoniſche Definition ohne Bedenken an. Es ſind jene Luſtgefühle, die nach der Darſtellung der Ethik während der Verwirklichung eines naturgemäßen Zuſtandes empfunden werden, mit Unluſt vermiſcht ſind und von den Platonikern mit Recht als Bewegungs- und Werdevorgänge beſtimmt wurden.

Schluß.

Mit den Ausführungen über die Luſt hat Ariſtoteles ſeine Ethik, das iſt ſeine Lehre vom Weſen und von den Beſtandteilen der Glückſeligkeit, zum Abſchluß gebracht. Es iſt gezeigt, wie ſich die Glückſeligkeit zuſammenſetzt, welche Stellung in dieſer Beziehung der Vernunft und welche der Luſt zukommt. Wenn Ariſtoteles darnach noch einmal auf die Glückſeligkeit als Ganzes zurückgreift[2]), ſo tut er es, um zuletzt die Ergebniſſe in Kürze zuſammenzufaſſen und teilweiſe zu ergänzen. Vor allem iſt feſtgeſtellt worden, daß die Glückſeligkeit nicht in einem untätigen Zuſtande, ſondern

[1]) *οὗ ἂν ἡ ἐπιθυμία ἐνῇ, ἅπαν ἡδύ. ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ἐστὶν ὄρεξις.* 1370 a 16. — [2]) X 6, 1176 a 30.

in einer Tätigkeit beſteht, da ſonſt auch einer, der ſein Leben verſchläft oder bloß ein vegetatives Daſein führt, glückſelig ſein könnte. Sodann vermag aber nicht jede Tätigkeit ein glückſeliges Leben zu begründen, ſondern nur eine ſolche, die ihren Zweck in ſich ſelber hat und daher ihrer ſelbſt wegen ausgeübt wird; denn die Glückſeligkeit wird ihrer ſelbſt wegen erſtrebt und gewährt in ſich ſelbſt eine vollkommene Befriedigung. Als eine ſolche Tätigkeit nun, die ihren Zweck in ſich ſelber hat und ihrer ſelbſt wegen ausgeübt wird, erweiſt ſich das tugendhafte Leben; denn das Gute geſchieht ſeiner ſelbſt wegen. Allerdings werden auch Spiele ihrer ſelbſt wegen getrieben, nicht eines anderen Zweckes oder eines Nutzens wegen; ſtiften ſie doch eher Schaden als Nutzen, dann etwa, wenn darüber die Sorge für Vermögen und Geſundheit vergeſſen wird. Und gerade ſie bilden zumeiſt die Beſchäftigung derer, die von der Welt für glücklich gehalten werden. Und ſolche, die ſich auf dieſen Zeitvertreib verſtehen, gewinnen deshalb in beſonderem Grade die Gunſt der Mächtigen dieſer Erde, da ſie deren Wünſche ganz beſonders zu erfüllen wiſſen. Dadurch aber, daß hohe Herren ſich auf ſolche Weiſe beluſtigen, entſteht der Anſchein, als hätten ſolche Dinge etwas mit der Glückſeligkeit zu tun. Allein hierin liegt eine Täuſchung; denn Tugend und Einſicht, die Quellen edler Taten, gedeihen nicht auf dem Throne. Und wenn ſich jene Menſchen, unfähig zu reinen und edlen Freuden, in ſinnliche Genüſſe ſtürzen, ſo iſt dies kein Beweis, daß ſolche Genüſſe den Vorzug verdienen. Auch Kinder halten ihre Freuden für die höchſten. Wie aber Kinder und Erwachſene in ihren Urteilen auseinandergehen, ſo auch Leute von gemeiner und ſolche von edler Geſinnung. Jeder hält dasjenige für angenehm und erſtrebenswert, was ihm auf Grund ſeiner perſönlichen Verfaſſung ſo erſcheint; allein wahrhaft angenehm und erſtrebenswert iſt, wie des öftern bemerkt wurde[1]), nur, was der Tugendhafte ſo beurteilt. Im Spiel liegt alſo die Glückſeligkeit nicht. Töricht wäre es, das

[1]) I 9, 1099 a 23 III 6, 1113 a 25. 29. X 6, 1176 b 26.

Lebensziel in das Spiel zu verlegen[1]) und das ganze Leben hindurch des Spieles wegen arbeiten und dulden zu wollen; wohl aber dürfte es das Richtige sein, der Arbeit wegen zu scherzen und zu spielen, wie auch Anacharsis[2]) will. Denn das Spiel ist eine Art von Ausruhen; des Ausruhens aber bedürfen die Menschen, da sie nicht ohne Unterbrechung arbeiten können. Das Ausruhen hat somit seinen Zweck nicht in sich, sondern in der Tätigkeit. Das tugendhafte Leben, das den Kern der Glückseligkeit ausmacht, besteht in ernster Arbeit, nicht in einem Spiel. Höher als Spiel und Tändelei steht ernste Lebensarbeit oder Betätigung der besseren Menschennatur; und eine solche Betätigung gewährt auch ein höheres Maß von Glückseligkeit. Sinnliche Freuden vermag jeder zu genießen, der Nächstbeste und der Sklave so gut wie der Tugendhafte; die Glückseligkeit aber ist an eine entsprechende Lebenshaltung gebunden, sie besteht nach allem Bisherigen nicht in einem derartigen Zeitvertreib, sondern in einem tugendhaften Leben.

So hebt Aristoteles den Hauptgedanken seiner Ethik und Glückseligkeitslehre noch einmal mit auffallendem Nachdruck hervor. Daß nur wertvolle Lebensarbeit glückselig macht, diese Wahrheit soll den Zuhörern und Lesern noch einmal möglichst tief eingeprägt werden. Der Gedanke, der schon durch den ganzen Aufbau der aristotelischen Ethik verkündet wird, sofern diese Ethik, obschon ihrer Form und ihrem Zwecke nach eine Glückseligkeitslehre, doch weitaus zum größten Teil in einer Tugendlehre besteht, dieser Gedanke wird zum Schlusse noch einmal eigens mit allem Nachdruck herausgehoben. Noch einmal zeigt sich, wie unendlich weit der Philosoph bei aller Betonung der Lust von einem Hedonismus entfernt ist. Lust und Freude haben allerdings im Leben ihre Stätte, dürfen sich aber nimmermehr anmaßen, das Leben auszufüllen und ihm den eigentlichen Inhalt zu geben. Der eigentliche Lebensinhalt kann nur durch edle und ernste

[1]) Vgl. Pol. VIII 3, 1337 b 36. 5, 1339 a 27. b 15. — [2]) Ein durch seinen Eifer für die Aneignung griechischer Bildung bekannter Scythe. Vgl. Plat. Rep. X 600 a.

Tätigkeit begründet werden; und nur in Verbindung mit ſolch wertvollem Lebensinhalt haben auch Luſt und Freude ihren Sinn und ihre Berechtigung. Nur hier fließen die Quellen wahrer und edler Freuden, während andere Freuden niedrige Sinnenluſt ſind. Und nicht bloß dies, nicht bloß der weite Abſtand vom Hedonismus gelangt zur Geltung; erſichtlich wird auch noch einmal, daß der Glückſeligkeitsgedanke des Ariſtoteles, wenn er die Luſt in ſich aufnimmt, keineswegs einen Zug zum Weichlichen oder Schwächlichen erhält; vielmehr bewahrt dieſer Glückſeligkeitsgedanke durchaus den Charakter der Würde und des Ernſtes. Mit dem Glückſeligkeitsgedanken des Ariſtoteles hat es in dieſer Beziehung eine ganz ähnliche Bewandtnis wie mit ſeinem Tugendbegriff. Wie das Tugendleben durch die Mitwirkung der Gefühle zwar den Charakter des Harmoniſchen und Schönen annimmt, aber nicht des männlichen Ernſtes beraubt wird, da es in erſter Linie auf einem Vernunftgebot und auf einer ſittlichen Vorſchrift beruht, ſo wird auch der Glückſeligkeitsgedanke durch die Heranziehung der Luſt in keiner Weiſe von der Höhe einer durch und durch vornehmen und erhabenen Lebensanſchauung herabgedrückt. Im übrigen muß die beſondere Form, die Ariſtoteles ſeinen letzten Ausführungen gegeben hat, den Eindruck erwecken, daß er zu ſolchen Ausführungen einen beſonderen Anlaß hatte. Er wendet ſich nicht mehr gegen eine hedoniſtiſche Theorie, ſondern gegen eine praktiſche Verherrlichung der Luſt, nämlich gegen eine Lebenshaltung, die das Daſein in Spiel und Tändelei verflüchtigen will. Die auffallende Schärfe ſeiner Worte ſcheint deutlich zu verraten, daß ſie auf beſtimmte Perſönlichkeiten gemünzt ſind. Stahr iſt der Meinung, daß kein Geringerer als Alexander den Unwillen des Ariſtoteles herausgefordert hat.[1]) Dennoch ſcheint Ariſtoteles auch einer theoretiſchen Behauptung entgegentreten zu wollen, wenn er zu wiederholten Malen ſo überaus kategoriſch betont, daß der Zweck des Lebens nicht in einem Spiel, ſondern

[1]) Ariſtoteles' Nikomachiſche Ethik. Überſetzt und erläutert. Stuttgart 1863. 375[5].

nur in ernſter Tätigkeit geſucht werden darf,[1]) und daß alles Spiel nur inſoweit einen Sinn hat, als es einem höheren Zwecke dient. Wenn nicht alles täuſcht, hat ihm Plato zu ſolchen Bemerkungen Anlaß gegeben, und zwar durch eine in den „Geſetzen" ausgeſprochene Anwandlung einer düſteren Lebensſtimmung. Dem auch ſonſt nicht ſelten peſſimiſtiſch geſtimmten Denker[2]) will es dort ſcheinen, daß das menſchliche Leben ernſte und hohe Beſtrebungen kaum lohnt,[3]) wenn auch die Notwendigkeit immer wieder dazu treibt. Ihrer Herkunft nach Spielzeuge in der Hand Gottes können die Menſchen nichts Beſſeres tun, als das Leben wirklich für ein Spiel anzuſehen, um dieſes Spiel ſo ſchön als möglich zu geſtalten. Das ſchönſte Spiel ſei es, ſich durch Opfer, Sang und Tanz die Götter geneigt zu machen, wobei die Menſchen der Hoffnung ſein dürfen, daß ihnen die Götter ſelbſt das Richtige eingeben werden. Dieſe Auffaſſung ſcheint es zu ſein, gegen die Ariſtoteles lebhaften Einſpruch erheben will. So wenig Plato an jener Stelle einer leichtfertigen Lebensanſchauung das Wort reden will,[4]) die Formel, auf die hier die Lebensanſchauung gebracht wird, hält Ariſtoteles in jedem Falle für verkehrt. Während Plato zweifelt, ob er das Leben als ein Spiel betrachten oder zu einer erhabenen und wertvollen Tätigkeit geſtalten ſoll, kennt Ariſtoteles kein Schwanken; nur ernſte und edle Tätigkeit iſt es, was in ſeinen Augen den Sinn und Wert des Lebens ausmacht. Zwar hat für Ariſtoteles die Glückſeligkeit den Charakter der Ruhe oder Muße;[5]) das Leben findet mit der Glückſeligkeit ſeinen Zielpunkt und ſeinen Abſchluß. Allein an eine abſolute Ruhe denkt der Philoſoph nicht. Vielmehr gewinnt er das Merkmal der Ruhe damit, daß die Tätigkeit, die das Weſen der Glückſeligkeit bildet, den Höhepunkt und die Vollendung des Lebens darſtellt. Teleologiſch gelangt

[1]) X 6, 1176 b 27, 1177 a 2. — [2]) Hierüber handelt Apelt (Platoniſche Aufſätze 147 ff.), in der Anſchauung jedoch, daß Plato nicht in dem Grade Peſſimiſt iſt, wie gewöhnlich angenommen wird. — [3]) Leg. VII 803 b ff. I 644 d e. Vgl. Rep. X 604 c. — [4]) VII 804 b. Apelt 165 ff. H. Gomperz, Die Lebensauffaſſung der griechiſchen Philoſophen und das Ideal der inneren Freiheit. Jena 1915. 174 ff. — [5]) X 7, 1177 b 4.

das Leben mit der Glückseligkeit zur Ruhe, nicht aber, als wäre die Glückseligkeit ein Aufhören aller Tätigkeit. Im Gegenteil, die Glückseligkeit ist Leben und Tätigkeit im höchsten und gesteigertsten Sinne; und nur der Umstand, daß diese Tätigkeit einen letzten und höchsten Zweck verwirklicht, verleiht ihr das Merkmal der Ruhe oder Muße. In dieser Weise versteht Aristoteles Bewegung und Ruhe, Tätigkeit und Ziel, Entwicklung und Abschluß miteinander zu verschmelzen. Das Leben löst sich nicht in zielloſe und ruheloſe Bewegung auf, endet aber auch nicht mit einer tätigkeitsloſen Ruhe, sondern mit einer höchsten Tätigkeit, die als solche in sich selber zur Ruhe gelangt, das Moment der Ruhe also in sich schließt. Eine bloße oder inhaltsloſe Ruhe befriedigt den griechischen Philoſophen keineswegs; vielmehr muß es eine Ruhe sein, die sich mit dem reichsten und höchsten Lebensinhalt verbindet. Der Glückseligkeitsbegriff des Aristoteles ist hier der Widerschein der Lebensauffassung des vornehmen Griechen, sofern schon die Tätigkeit des freien und gebildeten Mannes den Charakter der Muße besitzt, im Gegensatz zur Erwerbstätigkeit ihren Sinn und Zweck in sich selber hat. Die Muße bedeutet auch hier durchaus keinen Gegensatz zur Tätigkeit als solcher, sondern nur zu jener niederen Tätigkeit, die dem Leben keinen befriedigenden Inhalt zu geben vermag, da sie ihren Zweck außer sich hat. Die Muße ist geradezu das Kennzeichen einer edlen, ihrer selbst wegen erstrebenswerten Tätigkeit. Während ein deutscher Denker erklärt hat, das Suchen nach Wahrheit dem Besitz derselben vorziehen zu wollen, lehrt Aristoteles, daß der Besitz des Wissens höhere Freuden gewährt als das Streben nach ihm.[1]) Dem Griechen ist es ein Bedürfnis, dem Leben einen inneren Abschluß zu geben, vom Streben und Suchen in den Zustand der Ruhe zu gelangen. Nur ist nicht ein untätiger Besitz gemeint, sondern ein Besitz, der sich in fortgesetzter Tätigkeit äußert. So sehr es dem Griechen darum zu tun ist, das Leben zur Ruhe und zum Abschluß zu bringen, so wenig will er über die Tätigkeit

[1]) X 7, 1177 a 26.

hinausdringen. Die Tätigkeit macht den Inhalt des Lebens und der Glückſeligkeit aus; in einer Tätigkeit beſteht auch jene Muße, die das Ideal und das Ziel des Lebens bildet. Die Begriffe Tätigkeit und Muße ſind miteinander ausgeſöhnt.

Eine wertvolle Lebenstätigkeit bildet den Kern der Glückſeligkeit, eine Tätigkeit, die ihren Zweck in ſich ſelber hat und in einem tugendhaften oder vollendeten Leben beſteht. So feſt nun dieſe Beſtimmungen für Ariſtoteles ſtehen, ſo ſind ſie ihm doch nicht ſchon eindeutig genug. Von Anfang an hat er in dieſer Beziehung mit einer Mehrdeutigkeit gerechnet und auf die Möglichkeit hingewieſen, daß die dem vernünftigen Weſen entſprechende Vollkommenheit oder Tugend nicht etwas Einheitliches iſt, auf die Möglichkeit alſo, daß es mehrere ſolcher Vollkommenheiten gibt[1]); für dieſen Fall müßte, ſo hieß es, die höchſte der dem Menſchen als ſolchem eigenen Vollkommenheiten als die Quelle des glückſeligen Lebens betrachtet werden. Hierauf greift nunmehr Ariſtoteles zurück, um eine den bisherigen Ausführungen zu Grunde liegende Annahme einzuſchränken. Während nämlich bisher ausgemacht ſchien, daß die ſittliche Tugend jene höchſte Vollkommenheit iſt, kommt es jetzt zu einer anderen Entſcheidung[2]). Unſere höchſte Vollkommenheit kann demgemäß nur die Vollendung des Höchſten in uns ſein, die Vollendung unſeres vornehmſten Weſensteiles. Mag dieſer Teil nun die denkende Vernunft ſein oder mag es etwas anderes ſein, was in uns von Natur aus zur Herrſchaft beſtimmt iſt und den Begriff alles Erhabenen und Göttlichen in ſich trägt, mag es etwas Göttliches oder doch das am meiſten Gottähnliche ſein, in jedem Falle begründet die ihm entſprechende Vollkommenheit die vollendete Glückſeligkeit. Im Reinen iſt alſo Ariſtoteles zunächſt nur darüber, daß die Glückſeligkeit ihren Grund in der Vollkommenheit, bez. in der vollkommenen Tätigkeit hat. Die weitere Frage aber iſt, worin denn dieſe Vollkommenheit ihren Sitz hat, welch ein Teil der menſchlichen Natur ihr als Träger dient. Wohin ſoll der Mittelpunkt der Per-

[1]) I 6, 1098 a 17. — [2]) X 7, 1177 a 12.

sönlichkeit verlegt werden? Macht der denkende Verstand oder etwas anderes den vornehmsten Teil des vernünftigen Wesens aus? Bisher hat Aristoteles stillschweigend angenommen, daß es nicht der denkende Verstand, sondern etwas anderes ist, nämlich die sittliche Seite der Menschennatur; denn von der sittlichen Vollendung oder Tugend war bisher ausschließlich und durch die ganze Ethik hindurch die Rede. Die sittliche Vollendung oder Tugend wurde als das eigentliche Wesen der Glückseligkeit betrachtet und deshalb einer so eindringenden Analyse und einer so allseitigen Erörterung unterzogen. Die ganze Tugendlehre und mit ihr nahezu der ganze Inhalt der aristotelischen Ethik ist also von der Voraussetzung getragen, daß die sittliche Tugend die höchste Vollendung der Menschennatur darstellt. Die Frage, ob der denkende Verstand oder etwas anderes den Mittelpunkt des persönlichen Wesens bildet, wurde stillschweigend im Sinne einer ethischen Lebensauffassung entschieden. Dennoch kommt Aristoteles jetzt am Schluß seiner Ethik auf diese Frage zurück, um sie nicht mehr im Sinne einer ethischen, sondern einer intellektualistischen Lebensauffassung zu lösen. Die Anschauung, daß die höchste Vollendung der menschlichen Persönlichkeit in der sittlichen Tugend liegt, muß sich jetzt zum mindesten eine bedeutsame Einschränkung gefallen lassen. Nicht mehr die sittliche Natur, sondern der denkende Verstand wird jetzt als der wertvollste Teil des menschlichen Wesens betrachtet; nicht mehr das sittliche Handeln, sondern das Denken gilt jetzt als die vornehmste Entfaltung der Menschennatur. Der griechische Intellektualismus, die charakteristische Hochschätzung und Bevorzugung der intellektuellen Tätigkeit gelangt nicht bloß in der Theologie, sondern zum Schluß auch in der Ethik des Aristoteles zum vollen Durchbruch. Aristoteles, der so sehr dazu neigt, das Wirken Gottes auf eine bloße Denktätigkeit zu beschränken, in der Meinung, daß nur das Denken, nicht auch das Wollen und Handeln das Merkmal absoluter Vollkommenheit annehmen kann[1]), trägt jetzt kein Bedenken, auch im Menschen die

[1]) K. Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster

theoretiſche Tätigkeit auf die oberſte Stufe zu ſtellen[1]). Ariſtoteles kehrt zu einer mehr platoniſchen Lebensanſchauung zurück, zu einer Lebensanſchauung, die das Weſen des Menſchen nicht in der Verbindung von Seele und Leib, ſondern in der Seele allein erblickt. Der denkende Verſtand iſt das Höchſte in uns, und von den Dingen ſind jene die höchſten, mit denen ſich der denkende Verſtand beſchäftigt. Der Grund dieſer erhabenen Stellung der Denktätigkeit wird vor allem darin gefunden, daß dieſe Tätigkeit die anhaltendſte iſt; denn anhaltend zu denken vermögen wir eher, als anhaltend zu handeln[2]). Solche Tätigkeit aber ſei anerkanntermaßen die freudenvollſte, die es gibt, und daher die Quelle höchſter Seligkeit. Gewährt doch ein Leben der Weisheit Freuden von wunderbarer Reinheit und Beſtändigkeit. Auch das Merkmal der Selbſtgenügſamkeit haftet einer ſolchen Tätigkeit mehr als irgend einer anderen an. Deſſen, was zum Leben nun einmal allgemein unerläßlich iſt, bedarf freilich die Weisheit nicht minder wie die Gerechtigkeit und die Tugend überhaupt[3]). Allein während die Gerechtigkeit außerdem ſolcher bedarf, an denen und mit denen ſie betätigt werden ſoll, und während ähnliches auch von anderen Tugenden gilt, vermag ſich der Weiſe auch für ſich allein der Betrachtung der Wahrheit zu widmen, und zwar um ſo mehr, je weiſer er iſt. Beſſer mag es immerhin auch hier ſein, die Arbeit mit anderen zu teilen; in jedem Falle aber beſitzt die Weisheit das Merkmal der Selbſtgenügſamkeit mehr als jede andere Lebenstätigkeit[4]). Fer-

in Weſtfalen 1893. 76 ff. Neueſtens hierüber A. Böhm, Die Gottesidee bei Ariſtoteles auf ihren religiöſen Charakter unterſucht. Köln 1915. 97 ff. — [1]) X 7, 1177 a 18. 1178 b 22. Met. XII 7, 1072 b 24. — [2]) Es iſt offenbar kein Widerſpruch, wenn I 11, 1100 b 14 die Tugend das Merkmal der Dauer in einem höheren Maße beſitzt, als das Wiſſen, jetzt aber die Denktätigkeit anhaltender iſt, als das praktiſche Handeln; denn dort iſt der Gedanke, daß eine ſittliche Geſinnung und Lebenshaltung mit der Perſönlichkeit feſter verwachſen iſt, als das Wiſſen, das aus dem Gedächtnis verſchwinden kann, hier aber, daß innere oder rein geiſtige Tätigkeit länger fortgeſetzt werden kann, als äußeres Handeln. — [3]) X 7, 1177 a 28. 1178 b 33. — [4]) X 7, 1177 a 34. 8, 1178 a 24. b 3.

ner hat es den Anſchein, daß nur dieſe Tätigkeit ihrer ſelbſt wegen geliebt wird; denn die Kenntnis der Wahrheit verfolgt keinerlei andere Zwecke[1]), während man ſich vom praktiſchen Handeln mehr oder minder auch noch weiteren Gewinn verſpricht. Auch erhält die Glückſeligkeit in der Geſtalt der Weisheit in beſonderem Grade das Merkmal der Muße. Sittliches Handeln beſitzt dieſes Merkmal, mag man an den Kriegsdienſt oder an die friedliche Arbeit im Staatsdienſte denken, nicht im nämlichen Grade. Daß niemand den Krieg als Selbſtzweck betrachtet, iſt klar; aber auch die Teilnahme am Staatsleben hat nicht den Charakter der Muße, da ſie ebenfalls zugleich auf Ziele ausgeht, die über ſie hinausliegen, nämlich auf Einfluß, Anſehen und eine Glückſeligkeit, die von ihr verſchieden iſt. Mögen die Werke der Tugend, ſoweit ſie dem Kriegs- und Staatsdienſte angehören, durch Adel und Würde ausgezeichnet ſein, das Merkmal der Muße beſitzen ſie nicht, da ſie anderen Zwecken dienen und nicht ihrer ſelbſt wegen verrichtet werden. Die Denktätigkeit hingegen ragt nicht bloß an Wert und Würde hervor, ſondern hat zugleich ihren Zweck in ſich ſelbſt und gewährt deshalb eine ganz einzigartige Freude. Sowohl das Merkmal der Selbſtgenügſamkeit und der Muße, wie auch alle anderen Eigenſchaften, die man der Glückſeligkeit zuteilt, kommen alſo der Denktätigkeit im höchſten Maße zu. Sie iſt es deshalb, die eine vollendete Glückſeligkeit begründet. Mit einer ſolchen Lebenshaltung erhebt ſich der Menſch, ſo findet Ariſtoteles, in einem gewiſſen Sinne in eine übermenſchliche oder göttliche Sphäre[2]); denn nicht ſo faſt als Menſch führt er ein ſolches Leben, ſondern ſofern er etwas Göttliches in ſich hat. So hoch dieſes Göttliche über dem Ganzen der Menſchennatur ſteht, ebenſo hoch ſeine Tätigkeit über der Betätigung der ſittlichen Tugend. Iſt der denkende Verſtand im Vergleich mit dem Menſchen als ſolchem etwas Göttliches, ſo muß auch im Leben des denkenden Verſtandes im Vergleich mit einem menſchlichen

[1]) X 7, 1177 b. Met. I 2, 982 b 24. — [2]) X 7, 1177 b 26. Vgl. Met. XII 9, 1074 b 15.

Leben etwas Göttliches ſein. Dabei iſt Ariſtoteles nicht geneigt, jenen Stimmen Gehör zu ſchenken, die uns anhalten wollen, als menſchliche und ſterbliche Weſen unſer Sinnen und Trachten auf Menſchliches und Sterbliches zu richten;[1]) vielmehr will der Philoſoph, daß wir uns nach Möglichkeit dem Unſterblichen zuwenden und ein Leben führen, das unſerm beſten Weſensteil entſpricht. Mag uns ein ſolches Leben unſcheinbar vorkommen, an Wert und Würde iſt es über alles andere hoch erhaben. Dieſes Göttliche in uns iſt unſer wahres Selbſt, wenn anders es unſer vornehmſter und beſter Weſensteil iſt; dann aber wäre es ungereimt, wollte der Menſch nicht ſein eigenes Leben, ſondern das eines anderen führen. Das einem Weſen Naturgemäße aber muß ſtets das Beſte und Angenehmſte ſein, für den Menſchen alſo ein Leben des denkenden Geiſtes; dieſes Leben gewährt ſomit die größte Seligkeit.

Erſt in zweiter Linie begründet auch die Ausübung der ſittlichen Tugend einen Zuſtand der Glückſeligkeit. Es iſt jene Lebenstätigkeit, die vor allem deshalb als ſpezifiſch menſchliche bezeichnet werden darf, weil die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die übrigen Tugenden ihren Bereich im menſchlichen Zuſammenleben haben.[2]) Im übrigen kommt es hiebei darauf an, in den Affekten die rechte Ordnung zu beobachten, und dieſer Umſtand drückt jenen Tugenden ebenfalls den Charakter des Menſchlichen auf, ſofern die Affekte dem Menſchen als einem zuſammengeſetzten Weſen angehören. Noch unter einem dritten Geſichtspunkte erſcheint dem Philoſophen das ſittliche Handeln als ſpezifiſch menſchliche Lebenstätigkeit, nämlich inſofern, als dieſe Tätigkeit nur dem Menſchen eigen iſt und nicht auch auf die Gottheit übertragen werden darf.[3]) Mag Ariſtoteles an welche Tugenden nur immer denken, in jedem Falle ſieht er ſich außerſtande, ſolche Lebensäußerungen mit der Erhabenheit der Götter in Einklang zu bringen. So vermag er

[1]) XII 7, 1177 b 31. Vgl. Rhet. II 21, 1394 b 24. – Mehrere Dichterſtimmen, auf die Ariſtoteles anzuſpielen ſcheint, führt Burnet an. — [2]) 1178 a 9. b 5. — [3]) X 7, 1178 b 10.

vor allem nicht zu begreifen, wie es unter den Göttern eine Tugend der Gerechtigkeit geben soll, findet vielmehr die Vorstellung, daß die Götter Verträge schließen oder anvertrautes Gut zurückerstatten, lächerlich. Nicht anders denkt er über die Tapferkeit. Unerträglich ist ihm auch der Gedanke, daß die Götter Geld besitzen und eine Tugend der Freigebigkeit betätigen sollen, oder daß sie schlechte Begierden haben und sich der σωφροσύνη befleißen. Und so stellt sich immer wieder heraus, daß Handlungen sittlicher Art nicht an die Erhabenheit der Götter heranreichen, sondern ihrer unwürdig sind. Nicht in einem sittlichen Handeln, noch weniger freilich in einer hervorbringenden Tätigkeit (ποίησις), sondern im Denken besteht das Leben der Gottheit. Und weil sich die Gottheit auf Grund solcher Lebenstätigkeit der denkbar höchsten Glückseligkeit erfreut, so muß auch für den Menschen das höchste Maß von Glückseligkeit durch das Denken begründet werden, durch jene Tätigkeit, die der der Götter am nächsten kommt.

So schlägt die Glückseligkeitslehre des Aristoteles zuletzt einen Weg ein, der geradezu über die Ethik hinausführt. Jetzt bildet nicht mehr die sittliche Tugend den wesentlichen Bestandteil der Glückseligkeit; vielmehr stützt sich diese auf eine ganz andere Voraussetzung. In ihrer höchsten Form wenigstens hat die Glückseligkeit nichts mit der Sittlichkeit zu tun; nur eine sekundäre oder weniger vollkommene Art der Glückseligkeit hat ihre Grundlage in der Tugend. Daß die Glückseligkeit und nicht etwa die Tugend oder Sittlichkeit der unmittelbare Gegenstand der aristotelischen Ethik ist, tritt vollends ans Licht. Bewegt sich die aristotelische Glückseligkeitslehre bisher auf ethischer Grundlage, so nimmt sie zuletzt einen Charakter an, womit sie sich von dieser Grundlage ablöst. Die volle Einheit läßt also der Glückseligkeitsgedanke des Aristoteles vermissen. Es werden zwei verschiedene Formen oder Grade der Glückseligkeit unterschieden, eine höhere und eine niedere, eine solche, die nur für wenige Auserlesene, nur für einen Geistesadel erreichbar ist, und eine andere, die sich allgemein zugänglich erweist,

zwei Formen der Glückseligkeit, die sich wie Göttliches und Menschliches zueinander verhalten. Seinen tieferen Grund hat dieser Dualismus in dem Mangel einer vollkommen geschlossenen Lebensanschauung. Klar ist sich der Philosoph darüber, daß die Glückseligkeit nur durch eine höchste Lebenstätigkeit begründet werden kann, durch eine Tätigkeit, worin der Mensch seine höchste Aufgabe erfüllt und sein innerstes Wesen entfaltet. Worin aber diese höchste Lebenstätigkeit besteht, diese Frage wird nicht einheitlich gelöst. Aristoteles gelangt zu keinem einheitlichen und festen Persönlichkeitsbegriff. Schien es bisher, als solle das Wesen und der Mittelpunkt der Persönlichkeit in ihrer sittlichen Anlage und Bestimmung gesucht werden, so daß ein sittliches Leben als die höchste Entfaltung der Menschennatur erscheint, so wird nunmehr der denkende Verstand als das eigentliche und bessere Selbst des Menschen hingestellt. Nicht mehr als sittliches Wesen, sondern als Träger eines denkenden Geistes entfaltet der Mensch seine vornehmste Lebenstätigkeit. Trotzdem will Aristoteles damit die sittliche Lebensanschauung nicht vollständig preisgeben, sondern immer noch bis zu einem gewissen Grade in Geltung lassen. Das sittliche Leben bedeutet zwar nicht mehr schlechthin die höchste Lebenstätigkeit, wohl aber die höchste nächst der Denktätigkeit und die höchste für den Durchschnitt der Menschheit. In diesem Sinne stehen einander zwei verschiedene Lebensauffassungen gegenüber, eine ethische und eine intellektualistische. Ergreift jene das Ganze der Menschennatur, so hält sich diese nur an den denkenden Teil; wird dort der Mensch als Mensch ins Auge gefaßt, so hier als Träger eines göttlichen Wesenselementes. Obwohl sich beide Auffassungen an sich ausschließen, so wird doch ein eigentlicher Widerspruch dadurch vermieden, daß beide nicht auf die nämliche Stufe gestellt, sondern in ein Verhältnis des Rangunterschiedes gebracht werden.[1]) Absolut gesprochen ist das Denken die höchste Lebenstätigkeit, für die meisten aber ist es das sittliche Handeln. So schließt der Philosoph ein eigenartiges Kompromiß

[1]) Vgl. Fr. Jodl, Geschichte der Ethik. I. 2. Aufl. Stuttgart 1906. 567 [32].

zwiſchen einer ethiſchen und einer intellektualiſtiſchen Lebensanſchauung. Dieſer Dualismus der Lebensanſchauungen bedingt nun die zweifache Glückſeligkeitsidee; fließt die Glückſeligkeit im abſoluten Sinne aus der Denktätigkeit, ſo bleibt im allgemeinen doch das ſittliche Handeln die Quelle der Glückſeligkeit. So bedeutet die Anerkennung einer zweifachen Glückſeligkeit einen Punkt, wo die Kunſt der ariſtoteliſchen Syntheſe ausnahmsweiſe zu keinem vollen Ergebnis führt. Wenn Ariſtoteles am Anfang ſeiner Unterſuchungen drei verſchiedene Auffaſſungen der Glückſeligkeit auseinanderhält, eine ſolche, welche die Glückſeligkeit in der Luſt, eine andere, die ſie im politiſchen, bezw. ſittlichen Leben, und eine dritte, die ſie in der Denktätigkeit ſucht,[1]) ſo hat er dieſen Gegenſatz der Auffaſſungen nur überwunden, ſoweit die Luſt in Betracht kommt, da er dieſe ſeinem Glückſeligkeitsbegriff reſtlos eingegliedert hat; ſoweit jedoch ſittliche und intellektualiſtiſche Denkweiſe einander gegenüberſtehen, iſt es beim Dualismus geblieben.[2])

Ja, in einer Beziehung will es ſogar den Anſchein gewinnen, als vermöchte Ariſtoteles in dieſem Zuſammenhang den Widerſpruch nicht vollſtändig zu vermeiden. Während nämlich das ſittliche Handeln früher als Selbſtzweck gekennzeichnet wurde,[3]) das ſittlich Gute immer wieder als ein Objekt hingeſtellt wurde, das ſeiner ſelbſt wegen gewählt wird, ſcheint jetzt nur noch die Erkenntnis der Wahrheit dieſen Charakter zu beſitzen. Doch will Ariſtoteles zwiſchen beiden Lebenstätigkeiten offenbar auch unter dieſem Geſichtspunkte nur einen graduellen Unterſchied, nicht aber einen eigentlichen Gegenſatz konſtatieren. Das ſittliche Handeln hört ja nicht auf, Quelle der Glückſeligkeit zu ſein;

[1]) I 2, 1095 b 17. — [2]) Ollé-Laprunes (60 ff.) Verſuch, dieſen Dualismus zu überwinden, hat in den Texten keine Grundlage und tut dem klaren Sinn der ariſtoteliſchen Worte, beſonders I 10, 1099 b 16, Gewalt an. Ähnliches gilt gegenüber L. H. G. Greenwood, Aristotle Nicomachean Ethics. Book six. Cambridge 1909. 37 ff. 73 ff. und Piat, Aristote. 2. éd. Paris 1912. 289 f. Ariſtoteles betrachtet die ſittliche Vollendung und Beſeligung nicht als Beſtandteil eines größeren Ganzen und nicht als Mittel zu einem höheren Zweck, verleiht vielmehr dem Gedanken des Selbſtzweckes den beſtimmteſten Ausdruck. — [3]) S. oben S. 14 ff.

nur rückt es an die zweite Stelle. Ebenso heißt es, daß die Denktätigkeit anhaltender ist als das sittliche Handeln,[1]) nicht aber, daß dieses Merkmal dem sittlichen Handeln vollkommen fehlt. Desgleichen kommt auch die Selbstgenügsamkeit dem Denken bloß in einem höheren Grade, nicht aber ausschließlich zu.[2]) Und so gestaltet sich das Verhältnis zwischen beiden Lebenstätigkeiten durchweg zu einem Gradunterschied, nicht aber zu einem wirklichen Gegensatz. Von Anfang an ist deshalb zu vermuten, daß er ein solches Verhältnis auch im Auge hat, wenn er beide einander unter dem Gesichtspunkt des Selbstzweckes gegenüberstellt. In der Tat wird denn auch der Selbstzweck zwar der Denktätigkeit schlechthin zu-, nicht aber dem sittlichen Handeln schlechthin abgesprochen; vielmehr heißt es vom letzteren, daß es mehr oder weniger auf weitere Zwecke ausgehe.[3]) Als Beispiele des sittlichen Handelns wählt sodann Aristoteles den Kriegsdienst und die Politik, um zu zeigen, daß solche Betätigungen wirklich ihren Zweck außer sich haben. Allein Kriegsdienst und Politik füllen für Aristoteles das sittliche Handeln nicht vollständig aus. Der Philosoph kennt noch andere Formen des sittlichen Handelns, wie die σωφροσύνη oder den freundschaftlichen Verkehr, Betätigungen, die vermutlich eine andere Beurteilung finden als Kriegsdienst und Politik. Und so will Aristoteles dem sittlichen Handeln den Charakter des Selbstzweckes keineswegs vollkommen absprechen, sondern nur nicht im nämlichen Grade zuerkennen wie der Erkenntnis und Betrachtung der Wahrheit. Die frühere Lehre, daß das sittliche Handeln Selbstzweck sei, wird zwar eingeschränkt, aber nicht aufgehoben. Nur im Vergleich mit dem Denken erscheint das sittliche Handeln nicht vollkommen als Selbstzweck. Vielleicht dachte Aristoteles auch daran, daß zwischen der physischen Handlung und ihrem sittlichen Charakter zu unterscheiden ist. Mag die Handlung ihrer physischen Beschaffenheit nach, wie etwa der Kriegsdienst, ihren Zweck außer sich haben, als sittlich gute Handlung, als Pflichterfüllung hat sie doch ihren Zweck in sich selbst.

[1]) X 7, 1177 a 21. — [2]) 1177 a 28. — [3]) 1177 b 3.

Rückblick.

Soll darnach das Ganze der Ausführungen noch einmal überblickt werden, so dürfte darin vor allem der Beweis enthalten sein, daß die aristotelische Ethik den Charakter der systematischen Geschlossenheit besitzt. Ein einheitliches Thema und ein fortlaufender Gedankengang wurde festgestellt. Die Glückseligkeit ist das unmittelbare Thema dieser Ethik; die Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Glückseligkeit ist die Aufgabe, die sich Aristoteles gesetzt hat. Der Gedanke eines höchsten Lebenszweckes dient hiebei als Ausgangspunkt. Die Erfüllung eines solchen Zweckes bedeutet die höchste oder sittliche Vollendung der Menschennatur und begründet als solche unmittelbar einen Zustand der Glückseligkeit. Dies insofern, als mit einem Zustand höchster Vollkommenheit sich von selbst Gefühle höchster Lust und Freude verbinden. Tugend und Lustgefühle erweisen sich damit als die Wesenselemente der Glückseligkeit und sollen deshalb einer eingehenden Untersuchung teilhaftig werden. Insbesondere soll die Tugend als der primäre und wichtigste Bestandteil der Glückseligkeit Gegenstand einer möglichst erschöpfenden Analyse werden. Erst von der Glückseligkeit aus gelangt Aristoteles zur Tugend; die Analyse des Glückseligkeitsbegriffs führt zur Analyse des Tugendbegriffs. Nur weil ein tieferes Verständnis der Glückseligkeit durch einen Einblick in das Wesen der Tugend bedingt ist, kommt es zu einer Tugendlehre. Ebenso bestimmt wie die Tugend wird die Lust speziell in ihrer Beziehung zur Glückseligkeit ins Auge gefaßt; auch die Lustlehre gliedert sich durchaus der Glückseligkeitslehre ein. Zum Schluß gibt Aristoteles dem Glückseligkeitsgedanken insofern eine Wendung, als er den Standpunkt in erster Linie nicht mehr in der Tugend, sondern in der Denktätigkeit nimmt. Daß insoweit der Gedankengang von einem einheitlichen Plan beherrscht wird, kann nicht übersehen werden; die aristotelische Ethik ist Glückseligkeitslehre, und ihr wichtigster

Beſtandteil iſt die Tugendlehre, wobei die Tugend ſowohl in ihrem allgemeinen Weſen wie in ihren beſonderen Formen erörtert wird. H. Ritter hat gleichwohl gemeint, daß ein innerer Zuſammenhang zwiſchen den verſchiedenen Lehrpunkten nicht vollſtändig hervortritt[1]). Die Sittenlehre des Ariſtoteles „verliere ſich in eine nicht ſtreng wiſſenſchaftlich geordnete Menge von einzelnen Bemerkungen, und die philoſophiſchen Ergebniſſe derſelben bilden nur in einem entfernten Sinne ein Ganzes“[2]). Die Tatſache, daß ſich Ariſtoteles vom erſten Anfang an ein feſtes Ziel ſetzt, nämlich die Zergliederung des Glückſeligkeitsbegriffes, und daß er dieſes Ziel durch alle Unterſuchungen hindurch feſt im Auge behält, ſcheint alſo dem Geſchichtsſchreiber der Philoſophie entgangen zu ſein. Dagegen entdeckt Fr. Bieſe in der Nikomachiſchen Ethik einen inneren Zuſammenhang, ſofern der im erſten Buche vorläufig feſtgeſtellte Glückſeligkeitsbegriff in den folgenden Ausführungen beſtimmtere Geſtalt annehmen ſoll[3]). Und zwar läßt jene Begriffsbeſtimmung zwei Hauptbeſtandteile der Glückſeligkeit erkennen, eine „innere und eine äußere Seite der Glückſeligkeit, nämlich die Tugend und die äußeren Güter als Tugendmittel“. Da die Tugend die Hauptgrundlage der Glückſeligkeit abgibt, ſo ſind die weiteren Unterſuchungen ihr vor allen Dingen gewidmet. Als „Tugendmittel“ betrachtet Bieſe die Enthaltſamkeit (ἐγκράτεια) und die Standhaftigkeit (καρτερία), da ſie im Kampfe gegen Luſt und Unluſt dem Guten zum Siege verhelfen und ſo nach und nach zur wirklichen und vollendeten Tugend führen; ferner die Luſt, ſofern ſie als Motiv an der Ausübung des Guten einen beträchtlichen Anteil hat; zuletzt auch noch die Freundſchaft, da ſie im geſelligen Leben zur Befeſtigung der tugendhaften Geſinnung beiträgt. Nachdem auf ſolche Weiſe die beiden Beſtandteile der Glückſeligkeit vollſtändiger entwickelt ſind, wird „nur noch der reiche Inhalt, welcher durch den Begriff der Glück-

[1]) Geſchichte der Philoſophie alter Zeit. Dritter Teil. Zweite verbeſſerte Auflage. Hamburg 1837. 301. — [2]) a. a. O. 400. — [3]) Die Philoſophie des Ariſtoteles. Zweiter Band. Berlin 1842. 296 ff.

ſeligkeit gegeben iſt, nach ſeinen beſonderen Seiten hervorgehoben, nämlich die Seligkeit des beſchaulichen Vernunftlebens, welches als ein göttliches nur wenigen Menſchen beſchieden iſt; dann die Glückſeligkeit des tätigen, praktiſchen Lebens, welche an den ethiſchen Tugenden ihren beſtimmten, feſten Halt gewinnt und in den äußeren Gütern die Mittel, um die höheren Zwecke des Lebens auszuführen und zu verwirklichen[1])". Daß die ariſtoteliſche Ethik als Glückſeligkeitslehre ein abgerundetes Ganzes iſt, wird alſo von Bieſe erkannt. Die Art, wie dieſer Forſcher im übrigen die Zuſammenhänge beſtimmt, iſt allerdings unzulänglich. Insbeſondere wird er der Stellung der Luſt nur teilweiſe gerecht, wenn er dieſe zwar in ihrem Verhältnis zur Tugend, aber nicht auch als Beſtandteil der Glückſeligkeit auffaßt. Gerade da, wo Ariſtoteles weitaus am ausführlichſten von der Luſt handelt, im 7. und im 10. Buche, iſt es ihm nicht um den Tugendbegriff, ſondern um den Glückſeligkeitsbegriff zu tun. Ähnlich wie Bieſe denkt Chr. A. Brandis über die Einheit der ariſtoteliſchen Ethik, wenn er einen grundlegenden Teil ausſcheidet, einen zweiten, der die Tugend behandelt, und einen dritten, der die Luſtlehre enthält und die Lehre von der Glückſeligkeit zum Abſchluß bringt[2]). Auch A. Döring[3]) iſt bemüht, die Ethik des Ariſtoteles als ein Syſtem darzuſtellen und findet, daß im Anſchluß an die Tugend von den Bedingungen des ſittlichen Handelns die Rede iſt. Th. Ziegler,[4]) Trendelenburg[5]), Marshall[6]) und andere erklären die ariſtoteliſche Ethik für das älteſte ethiſche Syſtem; und Th. Gomperz findet den Aufbau der Nikomachiſchen Ethik „untadelig und einheitlich. Zweifel, die eine oberflächliche Prüfung wachruft, weichen alsbald einer ſorgfältigen Überlegung“ [7]). Mit der Glückſeligkeit beginnt, mit ihr ſchließt der ethiſche Vor-

[1]) a. a. O. 304. — [2]) Ariſtoteles und ſeine akademiſchen Zeitgenoſſen. Zweite Hälfte. Berlin 1857. 1548. — [3]) Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. Bd. II. Leipzig 1903. 45 ff. 61 ff. — [4]) Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881. 105. — [5]) Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie. III. Berlin 1867. 170. — [6]) Aristotle's Theory of Conduct. London 1906. 5. 16. 17. — [7]) Griechiſche Denker. III. 190.

tragskurs. Was dazwiſchen liegt, ſind Erörterungen der Mittel, die dieſem höchſten Zwecke dienen, und zwar, da die Glückſeligkeit bereits als ein tugendhaftes Leben erkannt iſt, in überwiegendem Maße Beſprechungen der Tugenden oder Trefflichkeiten der menſchlichen Seele[1]). Auch W. W. Jäger ſcheint denn auch trotz aller Geneigtheit, das Werk des Ariſtoteles in lauter ſelbſtändige Teile aufzulöſen, deſſen innere Einheit nicht vollſtändig leugnen zu wollen. Zwar meint er, daß Ariſtoteles keine Ethik, wie auch keine Politik und keine Phyſik geſchrieben habe, ſondern nur ἠθικά, πολιτικά, φυσικά. Dennoch bezeichnet er die Selbſtändigkeit der Teile nur als eine relative, um ſogar eine „völlige Einheitlichkeit des σκοπός“ anzuerkennen. Die relative Selbſtändigkeit der einzelnen Abhandlungen, die in der Nikomachiſchen Ethik zuſammengefaßt ſind, ſchließt alſo auch für Jäger die relative Einheit des Ganzen ein. Auch redet er von „idealen Syſtemen“, die von Ariſtoteles „in mehr oder weniger zuſammenhängend gedachten, oft auch geſchriebenen Reihen von dennoch relativ ſelbſtändigen Einzelmethodoi entwickelt worden ſind“[2]). Die Frage, wie Jäger beide Momente gegeneinander abgrenzen, wie weit er die Einheit des Ganzen zu Gunſten einer relativen Selbſtändigkeit der Teile einſchränken will, mag darnach auf ſich beruhen. Genug, daß auch nach ſeiner Anſchauung das Ganze auf ein einheitliches Ziel losſteuert und ſo von einem einheitlichen Plane beherrſcht wird[3]). — Begegnet alſo inſoweit die ariſtoteliſche Ethik einer allgemeinen, ja nahezu ungeteilten Auffaſſung, ſo geht obige Durchführung dieſes Geſichtspunktes im einzelnen teilweiſe über die bisherigen Darſtellungen hinaus, möchte aber den geſchichtlichen Boden niemals verlaſſen. Unbeſtreitbar ſcheint zu ſein, daß Ariſtoteles nicht bloß den Glückſeligkeitsbegriff, ſondern eben

[1]) a. a. O. 194. Vgl. Hans Meyer, a. a. O. 293. — [2]) Studien zur Entſtehungsgeſchichte der Metaphyſik des Ariſtoteles. Berlin 1912. 159 f. — [3]) Daß Jäger hinter der relativen Selbſtändigkeit der Teile „das unverkennbare und doch gewiß wichtige Streben nach Syſtematiſierung etwas zu ſehr zurücktreten“ läßt, findet auch E. Kapp, Das Verhältnis der Eudemiſchen zur Nikomachiſchen Ethik. Inauguraldiſſertation. Berlin 1912. 25 42).

deshalb auch den Tugendbegriff zergliedern will. Sowohl die Ausführungen über den ὀρθὸς λόγος und die φρόνησις wie über die Willensfreiheit und die Luſt bekunden die Abſicht, die verſchiedenen Seiten und Beziehungen der Tugend bloßzulegen. Die Anſchauung, daß ſich die Beſtandteile der Tugend mit den verſchiedenen Seelenfunktionen decken, ſcheint ſich auf das Klarſte auszuſprechen. Unleugbar iſt auch, daß die Luſt ſowohl dem Tugendbegriff wie dem Glückſeligkeitsbegriff eingegliedert wird. Gerechtfertigt dürfte es ferner erſcheinen, die Lehre von der ἐγκράτεια nicht der ſpeziellen, ſondern der allgemeinen Tugendlehre zuzuteilen. Wenn dann Ariſtoteles zuletzt noch einmal außer der Tugend und der Luſt auch die äußeren und phyſiſchen Verhältniſſe in den Begriff der Glückſeligkeit aufnimmt[1]), zwar nicht als einen gleichwertigen Beſtandteil, aber doch im Sinne einer Bedingung, ſo tritt die Abſicht, die Glückſeligkeit in ihre Elemente aufzulöſen, um ſie nachher aus ihnen zuſammenzuſetzen, noch einmal mit aller Deutlichkeit zu Tage. Hingegen fällt die mehr pädagogiſche Erörterung, die ſich jetzt anreiht, die Frage nämlich, wie ſich die Erkenntnis der Tugend erzieheriſch in die Tat umſetzen läßt[2]), über dieſen Rahmen hinaus[3]).

Was dann den Inhalt der ariſtoteliſchen Ethik angeht, ſo wird ebenfalls im allgemeinen anerkannt, daß darin ſehr wertvolle Einſichten niedergelegt ſind. Beachtenswert iſt vor allem der Hinweis auf einen höchſten Lebenszweck. Mit einer Art Intuition erkennt Ariſtoteles, daß das Weſen des ſittlichen Lebens in der Erfüllung einer höchſten Aufgabe beſteht. Wie die Vollkommenheit aller Weſen darin beſteht, daß ſie ihre Beſtimmung erfüllen, d. h. jene Lebenstätigkeit

[1]) X 9, 1178 b 33 ff. — [2]) X 10, 1179 a 33. — [3]) Unhiſtoriſch iſt es, die ariſtoteliſche Ethik in der Weiſe zu ſyſtematiſieren, wie A. Laſſon (Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philoſophie. Heidelberg 1909. Einige Bemerkungen zur Nikomachiſchen Ethik. 219 ff.) will. Das „ſittliche Subjekt“ etwa zum Gegenſtande einer eigenen Unterſuchung zu machen, liegt dem griechiſchen Philoſophen vollkommen ferne. Hier wie ſonſt läßt ſich Laſſon verleiten, moderne Gedankenkategorien in die antike Ethik hineinzutragen.

entfalten, die ihnen durch die Idee und den Zweck ihres eigenen Wesens vorgeschrieben wird, so erreicht auch der Mensch seine höchste Vollkommenheit, wenn er gemäß der Idee und Bestimmung seines Wesens lebt; und diese höchste Vollkommenheit fällt mit der sittlichen Tugend zusammen. Die sittliche Tugend deckt sich mit der naturgemäßen Vollendung des Menschen als solchen. Keine Frage, daß Aristoteles mit dieser Erwägung in die ethische Spekulation einen Gesichtspunkt einführt, der nicht bloß über alle früheren Lösungsversuche hinausdringt, sondern auch einen bleibenden Wert in Anspruch nehmen darf. Mit dem Gedanken eines höchsten Lebenszweckes gewinnt sodann Aristoteles allem Anscheine nach teilweise auch die Grundlage zum Pflichtcharakter des Sittlichen. Das sittlich Gute wird immer wieder als das Seinsollende bezeichnet; und nicht oft genug kann Aristoteles hervorheben, daß nur derjenige gut handelt, der das Gute seiner selbst wegen tut. Der Pflichtcharakter verschafft sich also Ausdruck. Ein Problem allerdings wird daraus noch nicht. Aristoteles fragt noch nicht nach dem Wesen und den Voraussetzungen der Pflicht; er fühlt sich noch nicht veranlaßt, in eine Analyse des Pflichtgedankens einzutreten, sondern begnügt sich, diesen Gedanken dem allgemeinen Bewußtsein zu entnehmen und als eigentlichen sittlichen Beweggrund zu verwerten. Jedoch kann der Pflichtgedanke auch bei Aristoteles ohne gewisse Voraussetzungen nun einmal nicht bestehen. So wenig der Philosoph auf diesen Zusammenhang eingeht und so wenig er sich darüber Rechenschaft gibt, ohne gewisse Annahmen oder Voraussetzungen würde der Pflichtgedanke seinen Halt verlieren. In dieser Beziehung muß nun, wie es scheint, vor allem auf den Gedanken eines höchsten Lebenszweckes verwiesen werden. Nur wo ein letzter Zweck erfüllt, also eine Lebenstätigkeit entfaltet werden soll, die ihren Sinn und ihren Wert in sich selber hat, scheint sich etwas unbedingt Seinsollendes zu ergeben. Und so besteht offenbar ein innerer Zusammenhang zwischen der Tatsache, daß Aristoteles in der Sittlichkeit einen höchsten Zweck erkennt, und der an-

deren Tatsache, daß er das sittlich Gute mit auffallendem Nachdrucke als das unbedingt Seinsollende bestimmt, wenn auch dieser Zusammenhang nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Im übrigen erkennt Aristoteles in der sittlichen Forderung besonders das Gebot der Vernunft [1]) und auch die Anordnung der staatlichen Obrigkeit.[2]) Eine andere Frage ist es, ob auf solche Weise der Pflichtgedanke schon seine volle Grundlage findet, eine Frage insbesondere, ob Aristoteles einen Pflichtgedanken gewinnt, der sich mit dem des christlichen Bewußtseins vollständig deckt; und diese Frage wird sich kaum bejahen lassen. Mit der Anerkennung eines Sollens und einer unbedingt maßgebenden Ordnung kommt der Pflichtgedanke zwar zur Geltung, zeigt aber unverkennbar ein spezifisch hellenisches Gepräge. Das aristotelische δεῖ scheint nicht in jeder Beziehung mit unserm Pflichtgedanken zusammenzufallen; und erst recht drückt das καλόν eine spezifisch hellenische Fassung des Pflichtgedankens aus. Ist die religiöse Färbung erheblich abgeschwächt, so tritt dafür die ästhetische desto deutlicher in die Erscheinung; beide Umstände aber sind geeignet, den Pflichtcharakter herabzudrücken.[3]) Dennoch ist das sittlich Gute nicht bloß das Schöne und Begehrenswerte, das Geziemende und Angemessene, sondern vor allem auch dasjenige, das unbedingt und seiner selbst wegen ergriffen werden soll und daher den Willen ein für allemal bindet. Die sittliche Forderung geht keineswegs in eine bloß ästhetische über. Die Anschauung, daß die aristotelische Ethik nur „Optative", aber keine „Imperative" kennt, wurde deshalb mit Recht zurückgewiesen.[4]) Das beherrschende Prinzip dieser Ethik ist allerdings nicht der Pflichtgedanke, sondern das höchste Gut oder die Glückseligkeit; und hiemit hängt auch zusammen,

[1]) III 7, 1114 b 29. IV 11, 1125 b 35. E. E. II 2, 1220 b 5. — [2]) X 10, 1180 a 20. — [3]) Olle-Laprune, a. a. O. 85 ff. In beachtenswerter Weise verbreitet sich über den Pflichtgedanken bei Aristoteles Hans Meyer, a. a. O. 175 ff. — [4]) A. Farges, L'idée du devoir dans la morale d'Aristote. Revue Thomiste X, 1902, 80 ff. M. Gillet, Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Essai critique. Fribourg, Suisse, et Paris 1905. 139 ff. C. Piat, Aristote. 2. éd. Paris 1912. 311 f.

daß Aristoteles nicht daran denkt, die Pflicht zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung zu machen. Die Problemstellung bringt es mit sich, daß nur das sittliche Handeln, nicht aber die sittliche Ordnung oder das Gesetz unmittelbarer Gegenstand der Untersuchung ist.

Neue Wege bahnt sich Aristoteles auch in der Art und Weise, wie er das Verhältnis zwischen Tugend und Vernunft bestimmt. Er hält es für notwendig, die den Griechen von jeher geläufige Auffassung, daß die Tugend ein Werk der Vernunft sei, schärfer zu umschreiben. Mag die Tugend noch so sehr von der Vernunft abhängen, ihre einzige Ursache hat sie darin nicht. Ohne die Vernunft gibt es freilich keine Tugend; indessen bezeichnet die Vernunft nur den Weg, der einzuschlagen ist, bietet aber für sich allein noch keine Bürgschaft, daß es wirklich dazu kommt. Sie muß sich mit der Rolle eines leitenden oder normierenden Prinzips bescheiden. Die Vernunft ist daher auch nicht der eigentliche Träger der Tugend; dies ist vielmehr das Vernunftwesen.

Auf neuen Bahnen wandelt Aristoteles ferner mit der Einführung des freien Willens. Das sittliche Handeln ist nicht in dem Sinne ein Ausfluß des Willens, wie das Streben nach Glückseligkeit; das Wollen hat nicht mehr den Charakter eines natürlichen oder instinktiven Triebes, sondern einer freien Entscheidung. Im sittlichen Bewußtsein erkennt Aristoteles den Freiheitsgedanken; sittliche Billigung und Mißbilligung setzen diesen Gedanken voraus. Das sittliche Wesen hat das Bewußtsein, daß es bei ihm steht, zu handeln, oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. So stützt sich die aristotelische Freiheitslehre ganz auf eine Analyse des sittlichen Bewußtseins, in keiner Weise auf deduktive Erwägungen. Das Bewußtsein der sittlichen Zurechnung bringt den Freiheitsgedanken unmittelbar mit sich.

Das sittliche Handeln ist also nicht bloß ein Werk des vernünftigen Denkens, sondern auch der freien Entschließung; aber auch jetzt glaubt Aristoteles noch nicht die volle Grundlage des sittlichen Handelns erfaßt zu haben, nimmt vielmehr auch noch die Gefühle und Affekte hinzu. So sehr

das sittliche Wollen vor allen Dingen den Charakter der freien Entscheidung hat, so schließt doch tugendhafte Gesinnung auch die Mitwirkung von Gefühlen und Affekten ein. So deckt Aristoteles die Wurzeln der Tugend in allen Teilen und Funktionen der Persönlichkeit auf. Stellt eine metaphysisch orientierte Betrachtungsweise die Tugend mit dem Gedanken eines obersten Lebenszweckes in das innerste Wesen der Persönlichkeit hinein, so dehnt eine mehr psychologisch geartete Zergliederung die Tugend über die ganze Breite des persönlichen Wesens aus. Aristoteles hat vom psychologischen Standpunkte aus die Erscheinungen des sittlichen Lebens so allseitig und eindringend verfolgt, daß ihm teilweise auch die moderne Psychologie warme Anerkennung zollt.[1])

Schöpferisch erweist sich der Geist des Aristoteles auch in der speziellen Tugendlehre. So oft und so eifrig frühere Denker von den verschiedenen Tugenden gehandelt haben, und so sehr sich Plato bemüht hat, eine vollständige Tugendlehre zu gewinnen, ein so umfassendes Tugendideal wie Aristoteles hat vor ihm keiner gezeichnet. Dazu kommt, daß hier nicht bloß der Denker, sondern auch der Mensch, der Charakter, die Persönlichkeit auf einer ungewöhnlich hohen Warte steht. Die außerordentlich edle und vornehme Gesinnung, welche diese Ausführungen vom ersten bis zum letzten Blatte ausstrahlen, hat wohl noch jeden Leser entzückt. Das Lebensideal der Griechen, jene reizende Verbindung von Tugend und Schönheit, Würde und Anmut, Tätigkeit und Ruhe, Lebensdrang und Lebensfreude, jener wunderbare Sinn für das Maßhalten, für schöne und gefällige Verhältnisse auf allen Gebieten und in allen Lagen des Lebens, hat bei Aristoteles den vollendetsten und abgeklärtesten Ausdruck gefunden.

Endlich hat Aristoteles auch dem Verhältnis zwischen Lust und Glückseligkeit eine neue Fassung gegeben. Mit sicherer Hand weist er den Weg, der zwischen den bisherigen, einander entgegengesetzten Lösungsversuchen hindurchführt. Vermag die Lust als solche nimmermehr die Glückseligkeit zu

[1]) Jodl, a. a. O. I. 2. Aufl. 43 ff.

begründen, so stellt sie sich da, wo das eigentliche Wesen der Glückseligkeit in der Tugend oder Vollkommenheit gesucht wird, als Folge und sekundärer Bestandteil von selber ein. Bezeichnet weder der Hedonismus noch der platonische Rigorismus einen gangbaren Weg, so enthält doch jede der beiden Auffassungen einen richtigen Kern; nur eine kritische Synthese beider ergibt darum die richtige Lösung.

All diese Ergebnisse gewinnt Aristoteles auf Grund der Aussagen des sittlichen Bewußtseins. In eine verstiegene, dem Leben abgewandte Spekulation verirrt sich der Stagirite nicht; das Bedürfnis, fest auf dem Boden der Wirklichkeit zu stehen, beherrscht alle Untersuchungen. Die aristotelische Ethik hat den Charakter einer Fixierung und Zergliederung von Bewußtseinstatsachen; und dieses Verfahren, die Kunst, Bewußtseinstatsachen begrifflich festzulegen und in ihre Elemente aufzulösen, handhabt Aristoteles mit einer wahren Meisterschaft. Die Fähigkeit, den allgemeinen lebendigen Begriffen den tatsächlichen Inhalt zu geben und diesen Inhalt scharf zu umgrenzen, erreicht einen seltenen Grad.[1]) Nicht zu verkennen ist, daß diese Art der Begriffsbildung immer wieder lebhaft an Sokrates erinnert, wie ja vollkommen begreiflich ist, daß diese sokratische Art gerade in der Ethik deutlich in die Erscheinung tritt, deutlicher als etwa in der Metaphysik, wo Aristoteles viel weniger an sokratische Begriffe anknüpfen konnte. Andererseits aber kann nicht übersehen werden, wie weit die Kunst der Begriffsbildung über Sokrates hinausdringt. Gegenüber der Sicherheit, mit der sich der aristotelische Wirklichkeitssinn der Tatsachen bemächtigt, nimmt sich die sokratische Gedankenentwicklung nicht wenig unbeholfen aus. Im Vergleich mit dem Eindringen in die Tiefe, wie es der aristotelischen Analyse eigen ist, bleibt die sokratische Auffassung an der Oberfläche. Und wie begrenzt erscheint die sokratische Untersuchung, sofern sie nur auf einzelne Begriffe ausgeht, die aristotelische aber sich auf große Gebiete erstreckt. Mit der Kunst der Analyse, der Feststellung und Zergliederung von Tatsachen vereinigt

[1]) Vgl. M. Wundt, a. a. O. II 111. 128 f.

Aristoteles die Kunst der Systematisierung. Bei Aristoteles „stehen die Richtung auf das Allgemeine und die auf das Besondere sich nicht feindlich entgegen, sondern ergänzen und fördern sich gegenseitig; die großartige Anschauung des Ganzen verbindet sich mit der sorgfältigen Erforschung des Einzelnen." [1])

Darnach läßt sich bemessen, mit welchem Rechte man der aristotelischen Ethik den wissenschaftlichen Charakter abgesprochen hat. Nach Aristoteles ist die Ethik, so meint W. Wehrenpfennig,[2]) keine eigentliche Wissenschaft. Das menschliche Handeln gehört zu dem, was sich so oder anders verhalten kann, und darüber gibt es nur Meinung oder Wahrscheinlichkeit. Nur vom Unveränderlichen ist ein Wissen möglich.

Wie sich aus dem Ganzen der vorausgehenden Darlegungen ergibt, beruht eine solche Einschätzung der aristotelischen Ethik auf einer Verwechslung. Etwas anderes ist es um das sittliche Bewußtsein, etwas anderes um die Wissenschaft von der Sittlichkeit, um die Ethik. Nur dem ersteren, dem ὀρθὸς λόγος und der φρόνησις will Aristoteles den wissenschaftlichen Charakter absprechen, da sich die sittlichen Vorstellungen nicht auf das Allgemeine und Notwendige beschränken, sondern immer wieder auf das Einzelne und Kontingente ausdehnen. Keineswegs aber will Aristoteles in Abrede stellen, daß es eine Wissenschaft vom Sittlichen gibt; seine Ethik ist vielmehr der lebendige Beweis dafür, daß er eine solche Wissenschaft für möglich hält. So sehr Aristoteles von der Einsicht durchdrungen ist, daß sich das sittliche Handeln stets unter singulären Verhältnissen vollzieht, so wenig verschließt er sich der Erkenntnis, daß diesem Handeln allgemeine und unveränderliche Normen zugrunde liegen. Will doch seine Ethik lauter Abmachungen von bleibender Gültigkeit treffen. Dauernde, unveränder-

[1]) Eucken, Über die Methode und die Grundlagen der aristotelischen Ethik. Frankfurt a. M. 1870. 7. — [2]) Die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe. Progr. Berlin 1856. 45.

liche Grundſätze kennzeichnen das Weſen der Glückſeligkeit und der Tugend, das Zuſtandekommen und die innere Zuſammenſetzung der Tugend, das Weſen der Tugend überhaupt und der ſpeziellen Tugenden im beſonderen, uſw. Von all dieſen Geſichtspunkten aus will Ariſtoteles bleibende, unvergängliche Wahrheiten ableiten und ſo ein Syſtem geſicherter Erkenntniſſe vom allgemeinen Weſen der Sittlichkeit gewinnen. Daß Erkenntniſſe dieſer Art auch nach ariſtoteliſchen Begriffen die Merkmale der Wiſſenſchaft beſitzen, iſt nicht zu beſtreiten. Mag dem gewöhnlichen ſittlichen Bewußtſein der Charakter der Wiſſenſchaft mangeln, daß der Inhalt dieſes Bewußtſeins zum Gegenſtand einer wiſſenſchaftlichen Behandlung gemacht werden kann, ſteht für Ariſtoteles außer Zweifel. Nur bleibt ſich der Philoſoph bewußt, daß eine ſolche Wiſſenſchaft eine Materie von beſonderer Beſchaffenheit zu bearbeiten hat, eine ganz andere Materie als etwa die Mathematik, und daß aus dieſem Grunde für die Ethik der Grad der Sicherheit in dem Maße abnimmt, als ſich die Erörterung von dem vollkommen Abſtrakten entfernt und den geſchichtlich bedingten konkreten Verhältniſſen nähert.

Wie wenig Hartenſtein die ariſtoteliſche Ethik richtig beurteilt, wenn er bezweifelt, ob ſie in der Abgrenzung des Gegenſtandes und in der ſyſtematiſchen Anlage und Ausführung weſentlich über Plato hinausgeht[1]), läßt ſich auf Grund früherer Ausführungen ebenfalls ermeſſen.

Eine falſche Einſchätzung der ariſtoteliſchen Ethik hat ſich auch geltend gemacht, wenn öfters geäußert wurde, Ariſtoteles dringe ſo wenig in das tiefere Weſen der Sittlichkeit ein, daß er nicht dazukommt, dem Begriff des Sittlichen einen realen Inhalt zu geben. Zwar wird in der Geſtalt des ὀρθὸς λόγος eine höchſte ſittliche Norm aufgeſtellt; die weitere Frage jedoch, was denn der ὀρθὸς λόγος für einen Inhalt beſitzt, wird einerſeits mit dem Gedanken der rechten

[1]) Über den wiſſenſchaftlichen Wert der ariſtoteliſchen Ethik. Berichte über die Abhandlungen der Kgl. ſächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften. Philolog.-hiſt. Klaſſe. Leipzig 1859. 102.

Mitte, andererſeits mit dem Hinweis auf den Tugendhaften beantwortet[1]). Und ſo komme Ariſtoteles nicht über den Gedanken hinaus, das Gute ſei das Richtige oder dasjenige, das der Tugendhafte tut[2]). Allein auch dieſes Urteil wird der geſchichtlichen Wahrheit nicht gerecht. Als ob Ariſtoteles dabei ſtehen geblieben wäre, zu ſagen, das ſittlich Gute decke ſich mit der rechten Mitte und mit dem, was der Tugendhafte tut; daß er im ſittlichen Leben die Erfüllung einer höchſten Aufgabe erkennt, die Verwirklichung der tiefſten Idee, die in die Menſchennatur hineingelegt iſt, wurde vollkommen überſehen. Nicht bloß die Stimme der Vernunft und des Tugendhaften wird als ſittliche Norm gekennzeichnet, vielmehr wird auch eine objektiv reale Norm feſtgeſtellt. Das Gute wird als dasjenige erkannt, was dem innerſten Weſen und der letzten Beſtimmung des Menſchen angemeſſen iſt. Es iſt alſo keineswegs jede Aufhellung des objektiven Weſens der Sittlichkeit unterblieben; der Unterſchied zwiſchen gut und böſe wird nicht bloß auf einen ſubjektiven, ſondern auch auf einen objektiven oder ſachlichen Maßſtab zurückgeführt. Wenn der Tugendhafte oder das Vernunftgebot als Norm des ſittlichen Verhaltens bezeichnet wird, ſo iſt dies wahrlich nicht das letzte Wort des Philoſophen[3]). Während Protagoras in dem bekannten Ausſpruch das ſubjektive menſchliche Urteil zum Maßſtab aller Dinge erhebt, Plato im ausdrücklichen Gegenſatz hiezu die Gottheit für das Maß der Dinge erklärt[4]), legt Ariſtoteles den Maßſtab in die reale Menſchennatur hinein. Der Tugendhafte bedeutet ihm nur inſofern die Norm der Sittlichkeit, als deſſen Verhalten die Beobachtung einer objek-

[1]) III 6, 1113 a 25. 32. IX 4, 1166 a 12. X 6, 1176 b 25. — [2]) Hartenſtein, a. a. O. 63 ff. 68 f. 90 f. Chr. E. Luthardt, Die antike Ethik. Leipzig 1887. 68. L. Eberlein, Die dianoëtiſchen Tugenden der nik. Ethik. Inaugural-Diſſ. Leipzig 1888. 117. R. Löning, Die Zurechnungslehre des Ariſtoteles. Jena 1903. 43. 49. 51. Fr. Paulſen, Syſtem der Ethik. I. 6. Aufl. 49 f. Th. Marshall, Aristotle's Theory of Conduct. London 1906. 162 ff. — [3]) Vgl. C. Arleth, Die metaphyſiſchen Grundlagen der ariſtoteliſchen Ethik. Prag 1903. 58 ff. Auch Jodl (I. 2. Aufl. 37) neigt zu dieſem Urteil. — [4]) Leg. IV 716 c.

tiven Ordnung darſtellt. Nicht mehr der Menſch überhaupt, d. h. der Nächſtbeſte und jeder einzelne wird als das Maß der Dinge und die Norm des Lebens bezeichnet, ſondern der tugendhafte Menſch, d. h. derjenige, der in ſeinem Leben die Übereinſtimmung mit der objektiven Ordnung hergeſtellt hat[1]). Richtig iſt nur, daß Ariſtoteles das Sittliche ſeiner objektiven Seite nach nicht zum unmittelbaren und eigentlichen Gegenſtande der Unterſuchung macht. Unmittelbar richtet ſich ſeine Unterſuchung nicht auf das objektive Weſen der Sittlichkeit oder die ſittliche Ordnung als ſolche, ſondern auf die Tugend oder das ſittliche Leben. Das ſittliche oder tugendhafte Leben wird analyſiert und als Erfüllung einer höchſten Aufgabe erkannt. Allein es iſt klar, daß hiemit das ſittlich Gute auch ſeinem objektiven Weſen nach analyſiert iſt; mit der Beſtimmung, daß die Tugend Erfüllung einer höchſten Aufgabe und höchſte Entfaltung der Menſchennatur ſei, iſt eine objektive, in der realen Menſchennatur begründete Ordnung anerkannt. Und ſo geht jenes Urteil über die ariſtoteliſche Ethik, wie es ſcheint, zum Teil gleichfalls auf eine Verwechslung zurück. Weil das ſittlich Gute als ſolches formell und unmittelbar nicht zum Objekt

[1]) Vielleicht bietet ſich von dieſem Geſichtspunkte aus eine Möglichkeit, den Streit um den Satz des Protagoras einer Entſcheidung näher zu bringen. Daß der Sophiſt den Menſchen als Individuum, nicht die allgemeine Menſchennatur, im Auge hat, wurde von Zeller (I 2. 5. Aufl. 1095 ff.) gegenüber abweichenden, erſt in neueſter Zeit laut gewordenen Stimmen mit durchſchlagenden Gründen dargetan. Immerhin ſcheint dadurch nicht ausgeſchloſſen zu ſein, daß indirekt auch die allgemeine Menſchennatur in den Geſichtskreis gerückt wird, und zwar inſofern, als ja Protagoras nicht bloß an beſtimmte Individuen denkt, ſondern jedes Individuum, alſo doch in einem gewiſſen Sinne den Menſchen überhaupt als das Maß der Dinge betrachtet. So würde ſich eine Löſung ergeben, die in der Hauptſache mit dem von H. Gomperz (Sophiſtik und Rhetorik. Leipzig 1912. 217.) vertretenen Standpunkt zuſammentrifft, jedoch im Gegenſatz zu dieſem Autor in der Erkenntnislehre des Sophiſten nicht einen Objektivismus (a. a. O. 235 ff.), ſondern einen Subjektivismus erkennen möchte. Daß der Satz des Sophiſten ſubjektiviſtiſch zu verſtehen iſt, wird neueſtens unter Berufung auf Plato und Ariſtoteles auch von J. Geyſer (Die Erkenntnistheorie des Ariſtoteles. Münſter i. W. 1917. 19) mit Entſchiedenheit geltend gemacht.

einer wiſſenſchaftlichen Ergründung gemacht wird, hat man geglaubt, daß überhaupt keine Abmachung vorliegt, die eine ſolche Tragweite beſitzt. Sache und Form wurden nicht genügend auseinandergehalten. Daß eine Ethik auch in der Form der Glückſeligkeits- und Tugendlehre in das tiefere Weſen der Sittlichkeit eindringen kann, wurde zu wenig beachtet.

Daß es endlich auch ein vollſtändiger Irrtum war, zu behaupten, Ariſtoteles habe unterlaſſen, das Merkmal der Geſinnung zu berückſichtigen, wurde ſchon früher dargetan.[1])

Im allgemeinen jedoch iſt das geſchichtliche Urteil über den Wert der ariſtoteliſchen Ethik außerordentlich günſtig ausgefallen; ja, was die geſchichtliche Bedeutung angeht, ſteht dieſe Ethik einzig da. Im Altertum muß ſie ſich allerdings mit der Stoa in die Herrſchaft teilen, erfreut ſich aber gerade in auserleſenen Kreiſen durch alle Jahrhunderte eines unbeſtrittenen Anſehens. Auch auf die chriſtliche Spekulation gewinnt ſie von Anfang an Einfluß. Weſentlich verſtärkt wird ihre Stellung im 13. Jahrhundert, ſeitdem ſich Thomas von Aquin auch auf dieſem Gebiete auf das Engſte an Ariſtoteles angeſchloſſen hat; und in dieſer Stellung hat ſie ſich nicht bloß durch das Mittelalter, ſondern zunächſt auch noch in der Neuzeit behauptet. Beſtand doch nicht bloß auf katholiſcher Seite, ſondern ſeit Melanchthon auch an den proteſtantiſchen Univerſitäten eine feſte ariſtoteliſche Tradition. Bezeichnend iſt in letzterer Beziehung das Urteil, das 1545 in den erneuerten Statuten der Univerſität Greifswald zum Ausdruck gelangt. Daſelbſt wird nämlich die Erklärung der nikomachiſchen Ethik ausdrücklich vorgeſchrieben, und zwar mit der Begründung, daß auf dieſem Gebiete die Philoſophie kaum etwas Vorzüglicheres und Vollendeteres aufzuweiſen hat[2]). Erſt nach Leibniz wurde die ethiſche Spekulation durch engliſche und franzöſiſche Einflüſſe mehr und

[1]) S. oben S. 153 ff. 159 ff. — [2]) Angeführt bei Trendelenburg, Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie. III. Berlin 1867. 170. — In Oxford und an anderen engliſchen Hochſchulen iſt es noch heutzutage Brauch und Vorſchrift, die nikomachiſche Ethik regelmäßig zu leſen. Marshall, a. a. O. 6.

mehr in andere Bahnen gelenkt, bis durch Kant der Faden der aristotelischen Tradition nahezu vollständig abgeschnitten wurde. Während Aristoteles den Zweckgedanken zum leitenden Prinzip erhebt, die Sittlichkeit mit Hilfe einer höchsten Aufgabe zu begreifen sucht, will Kants Formalismus davon vollkommen absehen. Und während Aristoteles zur Begründung der Tugend nicht bloß Vernunft und freien Willen, sondern auch Affekt und Neigung, Lust und Liebe heranzieht, will Kant von einer solchen Gestaltung des sittlichen Lebens nichts wissen. Jedem Versuch, auch die Lust irgendwie zu einem sittlichen Motiv zu machen, stellt sich der Kantische Rigorismus in den Weg. Nur was die Freiheit angeht, werden die alten Wege im Grunde nicht verlassen. Auch Kant betrachtet die Freiheit als unentbehrliche Voraussetzung des sittlichen Handelns, auch ihm gilt die Freiheit als ein Bestandteil und Korrelat sittlicher Begriffe. Nicht als würde er sich hier an den Stagiriten ausdrücklich anschließen; wohl aber trifft er tatsächlich mit ihm bis zu einem gewissen Grade zusammen. Wie Aristoteles die Freiheit wesentlich in der sittlichen Zurechnung entdeckt, so erkennt sie der deutsche Philosoph vor allem im sittlichen Sollen, im Pflichtbegriffe. Aber auch da, wo Kant auf vollständig neuen Wegen geht, hat er die aristotelische Art des Denkens nicht zu entwerten vermocht. Vor allen Dingen kann nicht zugegeben werden, daß die teleologische Betrachtungsweise des Aristoteles durch den Formalismus Kants überwunden ist. Es ist eine Täuschung, wenn Kant meint, einen ethischen Idealismus nur in der Gestalt eines Formalismus gewinnen zu können; ein Blick auf ältere Perioden, insbesondere auf Aristoteles, hätte ihn eines anderen belehren können. An Aristoteles hätte Kant sehen können, daß eine teleologische Moral keineswegs notwendig in einen Eudämonismus oder eine Nützlichkeitsmoral ausartet, sondern den Charakter des reinsten Idealismus annehmen kann. Kant ist in einem viel zu engen Gesichtskreis festgebannt, hat die teleologische Moral nur in jener Fassung vor Augen, die ihr die unmittelbar vorausgehende

Periode, die Philoſophie der Aufklärung, gegeben hatte. Dieſe Denkrichtung hat Kant allerdings mit Recht beanſtandet; nur hätte ihm nicht entgehen ſollen, daß die teleologiſche Moral geſchichtlich auch in anderen Formen hervorgetreten iſt. Nicht der Zweckgedanke als ſolcher, ſondern ein ganz beſtimmter und einſeitiger Zweckgedanke hat der Ethik der Aufklärung das Gepräge der Nützlichkeitsmoral gegeben. Man dachte nur an den äußeren Erfolg, nicht an den inneren Zweck, und ein ſolcher Zweckgedanke ließ freilich keinen ethiſchen Idealismus aufkommen. Einen ganz andersgearteten Zweckgedanken jedoch hat Ariſtoteles. Hier iſt der Zweck nicht eine äußere, bloß vom menſchlichen Willen erſtrebte Wirkung, ſondern eine wertvolle Idee, die unmittelbar durch die Handlung ſelbſt verwirklicht wird, bedeutet nicht den Gegenſtand eines mehr oder minder egoiſtiſchen Strebens, ſondern einen Gedanken, der ſeinen Wert in ſich ſelber hat und deſſen Verwirklichung daher dem Leben einen wertvollen Inhalt verleiht. Weit entfernt, eine ideale Auffaſſung der Sittlichkeit zu zerſtören, hat Ariſtoteles mit Hilfe eines ſolchen Zweckgedankens einen vollkommen reinen und erhabenen Idealismus begründet. Kant aber iſt an Ariſtoteles ſtillſchweigend vorübergegangen; nur die Erſcheinungen der neueſten Philoſophie, der deutſchen, franzöſiſchen und engliſchen, ſind der Gegenſtand ſeiner Kritik. Und ſo hängt die Annahme, einen ethiſchen Idealismus nur mit Hilfe einer formaliſtiſchen Auffaſſung der Sittlichkeit begründen zu können, in der Luft. Kant hätte zuerſt zeigen müſſen, daß auch der von Ariſtoteles eingeſchlagene Weg nicht gangbar iſt; erſt dann wäre die Bahn für ſeinen Formalismus frei geweſen.

Den nämlichen methodiſchen Fehler begeht Kant, wenn es ſich um die Luſt handelt. Wieder unterläßt er die ſo gebieteriſche Auseinanderſetzung mit Ariſtoteles. Durchweg hat er bei ſeinem ausdauernden Kampfe gegen die Luſt nur die hedoniſtiſche oder eudämoniſtiſche Moral vor Augen, jene Moral, welche die Luſt als ſolche zur Glückſeligkeit und zum letzten Beweggrund des ſittlichen Handelns ſtem-

pelt; und gegen dieſe Denkrichtung führt er allerdings einen erfolgreichen Kampf. Allein Kant überſieht, daß noch eine andere Löſung möglich iſt, nämlich jene, die von Ariſtoteles vertreten wird und in der Luſt nur einen untergeordneten Beſtandteil der Glückſeligkeit und eine Begleiterſcheinung des ſittlichen Lebens erblickt. Auf dieſe Löſung nimmt ſeine Kritik keine Rückſicht; und deshalb hängt auch ſein Rigorismus in der Luft. Kant müßte zeigen, daß nicht bloß der Eudämonismus, ſondern auch die ariſtoteliſche Auffaſſung unzuläſſig iſt, erſt dann wäre die Bahn für ſeinen Rigorismus frei. So aber zieht er einen Schluß, dem es an der notwendigen Grundlage gebricht. Der ariſtoteliſchen Ethik hätte Kant entnehmen können, daß ſich die Luſt dem ſittlichen Leben und der Glückſeligkeit eingliedern läßt unbeſchadet eines ethiſchen Idealismus, der die höchſten Anforderungen befriedigt. So bedeutet der Mangel einer Auseinanderſetzung mit Ariſtoteles den verhängnisvollſten methodiſchen Fehler der Kantiſchen Ethik. Ariſtoteles iſt der geſchichtliche Beweis dafür, daß ein ethiſcher Idealismus auch von ganz anderen Vorausſetzungen aus möglich iſt, als Kant zugeben will. Davon abgeſehen war die ariſtoteliſche Ethik, mochte Kant über ihren Wert urteilen wie nur immer, in jedem Fall die hervorragendſte Leiſtung, welche die vorausgehenden Jahrhunderte und Jahrtauſende auf dieſem Gebiete aufzuweiſen hatten; und darum durfte ſie Kant auch aus dieſem Grunde nimmermehr unberückſichtigt laſſen. Seiner Ethik muß deshalb nachgeſagt werden, daß ſie in geſchichtlicher Hinſicht eine zu ſchmale Grundlage hat.[1])

Demnach behauptet die Ethik des Ariſtoteles auch noch gegenüber Kant ihr Recht und ihren Wert. Mag die Ethik Kants und mit ihr die moderne Ethik überhaupt noch ſo viele wertvolle Geſichtspunkte erſchloſſen haben und deshalb in gar mancher Beziehung geeignet ſein, die Gedankenwelt des griechiſchen Philoſophen zu ergänzen, in den Grundanſchauungen hat ſie deſſen Stellung nicht zu erſchüttern

[1]) Vgl. hiezu die ſehr beachtenswerten Ausführungen Trendelenburgs, a. a. O. III. 171 ff.

vermocht. Trendelenburg, der bei aller Hinneigung zu Ariſtoteles auch der neueren Ethik mit wohltuender Unbefangenheit gegenüberſteht, kommt deshalb zu folgendem Ergebnis:

„Ariſtoteles Ethik hat Fehler und Lücken; aber keine Ethik der Neueren hat geringere Fehler und geringere Lücken; die meiſten haben größere. Ariſtoteles hat ſie mitten in der Vielſeitigkeit; die Neueren haben ſie durch Einſeitigkeit, welche ihre Stärke und ihre Schwäche iſt.

„Ariſtoteles Ethik, das erſte Syſtem der Sittenlehre, die Ethik des Altertums, kann nicht die letzte, die philoſophiſche Ethik der chriſtlichen Welt ſein. Aber bis jetzt hält Ariſtoteles gegen die Späteren Stand, und zwar durch die richtige Grundlage des Prinzips, durch die reine Behandlung der Luſt, durch den offenen Blick für die ethiſche Erſcheinung und durch den Reichtum der Ausführung.“ Und ſo glaubt Trendelenburg, das Urteil der Univerſität Greifswald auch noch für das 19. Jahrhundert in Geltung laſſen zu dürfen.[1]) Mag man es aber in dieſer Beziehung halten wie immer, jedenfalls zählt neben der Kantiſchen die ariſtoteliſche Ethik zu den bedeutſamſten ethiſchen Leiſtungen aller Zeiten; und ſchon von dieſem Geſichtspunkte aus hat ſie auch noch in der Gegenwart Anſpruch auf ernſte Beachtung. Iſt Kant der Begründer und bedeutſamſte Vertreter der formaliſtiſchen Ethik, ſo iſt Ariſtoteles der hervorragendſte Vertreter der teleologiſchen Ethik; formaliſtiſche und teleologiſche Ethik aber bedeuten die beiden Haupttypen ethiſcher Spekulation.[2])

[1]) a. a. O. III. 169 f. — [2]) F. Überweg, Das Ariſtoteliſche, Kantiſche und Herbartſche Moralprinzip. Zeitſchr. f. Philoſ. u. philoſ. Kritik. N. F. 24. Bd. Halle 1854. 72.

Druckfehler.

S. 21 Z. 3 v. u. lies: philologiſch-hiſtoriſchen.
S. 92 Z. 6 v. u. lies: 3. A.
S. 92 Z. 4 v. u. lies: Geſ. d. Wiſſ.

Literaturverzeichnis.

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria. Ed. M. Hayduck. Berol. 1891.

Anton, H. S., Quae intercedat ratio inter Ethicorum librum VII 12—15 et lib. X 1—5. Gedani 1858. Enthalten in der Feſtſchrift zur Säkularfeier des Danziger Gymnaſiums. Gymnasii Gedanensis sacra saecularia tertia.

— —, De hominis habitu naturali quam Aristoteles in Ethicis Nicomacheis proposuerit doctrinam. Berol. 1860.

Apelt, O., Zu Platons Geſetzen. Pr. Jena 1907.

— —, Platoniſche Aufſätze. Leipzig 1912.

— —, Platons Dialog Philebos. Überſetzt und erläutert. Leipzig 1912.

— —, Platons Dialog Phaidon oder Über die Unſterblichkeit der Seele. Überſetzt und erläutert. Leipzig 1913.

— —, Platons Dialog Menon oder Über die Tugend. Überſetzt und erläutert. Leipzig 1914.

— —, Platons Dialog Politikos oder Vom Staatsmann. Überſetzt und erläutert. Leipzig 1914.

— —, Platons Dialog Gorgias. Überſetzt und erläutert. Leipzig 1914.

Arleth, E., Über Ariſtoteles Ethik 1 5, 1097 b 16 ff. Zeitſchrift für Philoſ. und philoſ. Kritik. 90. Bd. 1887. 88 ff.

— —, Die metaphyſiſchen Grundlagen der ariſtoteliſchen Ethik. Prag 1903.

Arnim, H. v., Platos Jugenddialoge und die Entſtehungszeit des Phaidros. Berlin 1914.

Aspasii in Ethica Nicomachea comm. Ed. G. Heylbut. Berol. 1889.

Auermann, G., Platons Kardinaltugenden vor und nach der Abfaſſung des Euthyphron. Diſſ. Jena 1876.

Aumüller, J., Vergleichung der drei Ariſtoteliſchen Ethiken hinſichtlich ihrer Lehre über die Willensfreiheit. Pr. Landshut 1898—1900.

Barthélemy Saint-Hilaire, J., Morale d'Ariſtote. 3 Bde. Paris 1856.

Bendixen, J., Commentatio de Ethicorum Nicomacheorum integritate. Ploenae 1854.

— —, Bemerkungen zum 7. Buch der nikom. Ethik. Philol. X. 1855. S. 199—210; 263—292.

Biehl, W., Die Erziehungslehre des Ariſtoteles. Pr. Innsbruck 1887.
Bieſe, Fr., Die Philoſophie des Ariſtoteles. Zweiter Band. Berlin 1842.
Bieſe, R., Zu Platons „Protagoras“. Pr. Eſſen 1903.
Billeter, G., Die Anſchauungen vom Weſen des Griechentums. Berlin und Leipzig 1911.
Böhm, A., Die Gottesidee bei Ariſtoteles auf ihren religiöſen Charakter unterſucht. Köln 1915.
Braam, P. van, De tribus libris qui sunt Ethicis Nicomacheis communes cum Ethicis Eudemiis. Traiecti ad Rhenum 1901.
Brandis, Chr. A., Handbuch der Geſchichte der griechiſchen und römiſchen Philoſophie. Zweiten Teils zweiter Abteilung zweite Hälfte. (Ariſtoteles und ſeine akademiſchen Zeitgenoſſen II). Berlin 1857.
Brentano, Fr., Die Pſychologie des Ariſtoteles. Mainz 1867.
— — —, Ariſtoteles und ſeine Weltanſchauung. Leipzig 1911.
Burnet, J., The Ethics of Aristotle. Edited with an introduction and notes. London 1900.
Busse, A., Sokrates. Berlin 1914.
Camerarii Joachimi Ethicorum Aristotelis Nicomacheorum explicatio. Francofurti 1708.
Chase's Translation of the Ethics of Aristotle. Newly revised, with introductory essay by George Henry Lewes. London. O. J.
Creusen, J., Des Ariſtoteles Lehre über die Willensfreiheit. Philoſ. Jahrb. 20. Jahrg. 1907. S. 393—408.
Denis, J., Histoire des Théories et des Idées morales dans l'Antiquité. 2. éd. Paris. O. J.
Diederichsen, L., In welchem Verhältnis ſtehen das V., VI. und VII. Buch der Nikomachiſchen Ethik zu den vorhergehenden und die erſte Behandlung der ἡδονή und λύπη (VII., 12—15) zur zweiten (X., 1—5)? (Erſter Teil). Pr. Flensburg 1877.
Diels, H., Die Fragmente der Vorſokratiker. 2. u. 3. Aufl. Berlin 1910—1912.
Diogenis Laërtii De Vitis, Dogmatis et Apopthegmatis clarorum philosophorum libri decem. Ed. H. G. Hueber. Lipsiae 1828—1831.
Doering, A., Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. Bd. II. Leipzig 1903.
Dugas, L., L'amitié antique. Paris 1914.
Dyroff, A., Über Ariſtoteles' Entwicklung. Feſtgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg i. B. 1913.
Eberlein, L., Die dianoëtiſchen Tugenden der Nikomachiſchen Ethik. Diſſ. Leipzig 1888.
Elser, K., Die Lehre des Ariſtoteles über das Wirken Gottes. Münſter i. W. 1893.
Eucken, R., Über die Methode und die Grundlagen der Ariſtoteliſchen Ethik. Pr. Frankfurt a. M. 1870.

Eucken, R., Ariſtoteles' Anſchauung von Freundſchaft und von Lebensgütern. Berlin 1884.
Farges, A., L'idée du devoir dans la morale d'Aristote. Revue Thomiste X. 1902.
Fechner, H. A., Über den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles. Diſſ. Breslau 1855.
Ferber, J., Platos Polemik gegen die Luſtlehre. Zeitſchr. f. Philoſ. u. philoſ. Kritik. Bd. 148.
Filkuka, Die metaphyſiſchen Grundlagen der Ethik des Ariſtoteles. Wien 1895.
Garve, Chr., Die Ethik des Ariſtoteles überſetzt und erläutert. 2 Bde. Breslau 1798—1801.
Geyser, J., Die Erkenntnistheorie des Ariſtoteles. Münſter i. W. 1917.
Gillet, M., Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Essai critique. Fribourg, Suisse, et Paris 1905.
Glogau, G., De Aristotelis Ethicon Nicomacheorum notionibus quae sunt μεσότης et ὀρθὸς λόγος. Diſſ. Halis 1869.
Goedeckemeyer, A., Die Gliederung der Ariſtoteliſchen Philoſophie. Halle a. S. 1912.
Gomperz, H., Sophiſtik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in ſeinem Verhältnis zur Philoſophie des 5. Jahrhunderts. Leipzig und Berlin 1912.
— —, Die Lebensauffaſſung der griechiſchen Philoſophen und das Ideal der inneren Freiheit. Jena 1915.
—, Th., Griechiſche Denker. Eine Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. 3 Bde. Leipzig 1903—1909.
Grant, A., The Ethics of Aristotle illustrated with essays and notes. 2 Bde. London 1874.
Greenwood, L. H. G., Aristotle Nicomachean Ethics. Book VI. Cambridge 1909.
Haecker, F., Das Einteilungs- und Anordnungsprinzip der moraliſchen Tugendreihe in der Nikomachiſchen Ethik. Berlin 1863.
— —, Beiträge zur Erklärung und Kritik des ſiebenten Buches der Nikomachiſchen Ethik. Pr. Berlin 1869.
Hardy, E., Der Begriff der Phyſis in der griechiſchen Philoſophie. Berlin 1884.
Hartenſtein, G., Über den wiſſenſchaftlichen Wert der ariſtoteliſchen Ethik. Ber. u. Abh. d. Kgl. Sächſ. Geſ. d. Wiſſ. Leipzig 1859.
Heath, T. L., On the probable order of composition of certain parts of the Nicomachean Ethics. Journal of Philology. XIII. 1885.
Heinze, M., Der Eudämonismus in der griechiſchen Philoſophie. Des VIII. Bandes der Abhandlungen der philologiſch-hiſtoriſchen Klaſſe der Kgl. Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften No. VI. Leipzig 1883.
— —, Ethiſche Werte bei Ariſtoteles. Des XXVII. Bandes der Ab-

handlungen der philologiſch-hiſtoriſchen Klaſſe der Kgl. Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften No. I. Leipzig 1909.
Heman, C. F., Des Ariſtoteles Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens. Leipzig 1887.
Hildebrand, H., Ariſtoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus. Diſſ. Leipzig 1884.
Hildebrandt, K., Platons Gaſtmahl. 3. Aufl. Neu überſetzt und eingeleitet. Leipzig 1912.
Hoepel, G., De notionibus voluntarii (ἑκούσιον) ac consilii (προαίρεσις) secundum Ariſtotelis Ethica Nicomachea (III, 1—7). Halis 1887.
Huber, S., Die Glückſeligkeitslehre des Ariſtoteles und des heiligen Thomas von Aquin. Freiſing 1893.
Jackson, H., On some passages in the seventh book of the Eudemian ethics attributed to Aristotle. Cambridge 1900.
Jaeger, W. W., Studien zur Entſtehungsgeſchichte der Metaphyſik des Ariſtoteles. Berlin 1912.
Jodl, Fr., Geſchichte der Ethik. I. 2. Aufl. Stuttgart und Berlin 1906.
Joël, K., Der echte und der Xenophontiſche Sokrates. 2 Bde. Berlin 1893—1901.
Kalchreuter, H., Die *Μεσότης* bei und vor Ariſtoteles. Diſſ. Tübingen 1911.
Kapp, E., Das Verhältnis der Eudemiſchen zur Nikomachiſchen Ethik. Diſſ. Berlin 1912.
Kaſtil, A., Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Ariſtoteles und Thomas v. Aquin. Wien 1900.
— —, Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nicomachiſchen Ethik. Prag 1901.
Kaufmann, N., Zur Ariſtoteliſchen Ethik. Philoſ. Jahrb. XVII. 1904. S. 375 ff.
Kirchmann, J. H. v., Des Ariſtoteles Nikomachiſche Ethik. Überſetzt und erläutert. Leipzig 1876.
Koestlin, K., Die Ethik des klaſſiſchen Altertums. I. Tübingen 1887.
Kraus, O., Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Ariſtoteles. Halle a. S. 1905.
Kriegbaum, S., Der Urſprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anſchauungen. Paderborn 1913.
Lafontaine, A., Le plaisir d' après Platon et Aristote. Etude psychologique, metaphysique et morale. 2. éd. Paris 1902.
Lasson, A., Ariſtoteles' Nikomachiſche Ethik ins Deutſche übertragen. Jena 1909.
— —, Einige Bemerkungen zur Nikomachiſchen Ethik. Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philoſophie. Heidelberg 1909. 219 ff.
Loening, R., Die Zurechnungslehre des Ariſtoteles. Jena 1903.

Luthardt, Chr., Die Ethik des Ariſtoteles in ihrem Unterſchiede von der Moral des Chriſtentums. Leipzig. O. J.
— —. Die antike Ethik in ihrer geſchichtlichen Entwicklung. Leipzig 1887.
Maier, Heinr., Sokrates. Tübingen 1913.
Maillet, E., De voluntate ac libero arbitrio in moralibus Aristotelis operibus. Paris 1877.
Makarewicz, M., Die Grundprobleme der Ethik bei Ariſtoteles. Leipzig 1914.
Marshall, Th., Aristotle's Theory of Conduct. London 1906.
Meier, Matthias, Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae. Beiträge zur Geſchichte der Philoſ. d. Mittelalters XI, 2. Münſter i. W. 1912.
Meyer, Hans, Platon und die ariſtoteliſche Ethik. München 1919.
Michael Ephes. in Eth. Nicom. Ed. Heylbut. Berol. 1892.
Monsterberg-Muenkenau, S. de, De concentu trium Aristotelis de voluptate commentationum. Breslau 1889.
Muehll, P. von der, De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum Auctoritate. Diss. inaug. Gottingae 1909.
Munier, J., Über einige Lehren der Nik. Ethik und ihre Beziehung zur Politik. Pr. Mainz 1858.
Muenzer, J., Die Ethik des Ariſtoteles und ihr Wert auch für unſere Zeit. Wien 1883.
Nielaender, Erläuterung des von Ariſtoteles in der nik. Ethik gegebenen Begriffes der Tugend. Pr. Herford 1861.
Nohl, H., Sokrates und die Ethik. Tübingen und Leipzig 1904.
Noetel, R., Quaestionum Aristotelearum specimen. Berol. 1862.
Ollé-Laprune, L., De Aristoteleae Ethices fundamento sive de eudaemonismo Aristoteleo. Paris 1880.
— — —, Essai sur la morale d' Aristote. Paris 1881.
— — —, Aristote. Morale à Nicomaque. Livre VIII (De l' amitié). Texte grec avec une introduction, un commentaire suivi, un résumé analytique et critique des livres VIII et IX. Paris 1882.
Olzscha, Fr. Th., Platons Tugendlehre als Kriterium für die Chronologie ſeiner Dialoge. Pr. Zwickau 1910.
Pansch, Chr., De Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum lib. VII, 12—15 et X, 1—5. Pr. Eutin 1858.
Perkmann, J., Der Begriff des Charakters bei Platon und Ariſtoteles. Pr. Wien. O. J. (1909?)
Piat, Cl., Ariſtote. 2. éd. Paris 1912.
Pohlenz, M., Aus Platos Werdezeit. Philologiſche Unterſuchungen. Berlin 1913.
Prantl, C., Über die dianoëtiſchen Tugenden der Nik. Ethik des Ariſtoteles. München 1852.

Ramſauer, C., Zur Charakteriſtik der ariſtoteliſchen Magna Moralia. Pr. Oldenburg 1858.
Rassow, H., Forſchungen über die Nik. Ethik des Ariſtoteles. Weimar 1874.
Rée, Paul, *Τοῦ καλοῦ* notio in Ariſtotelicis Ethicis quid sibi velit. Diss. Halis Saxonum 1875.
Reinhardt, K., Der Philebus des Plato und des Ariſtoteles Nik. Ethik Pr. Bielefeld 1878.
Ritter, C., Platos Geſetze. Darſtellung des Inhalts. Leipzig 1896.
— —, Platons Staat. Darſtellung des Inhalts. Stuttgart 1909.
— —, Neue Unterſuchungen über Platon. München 1910.
— —, Platon. Sein Leben, ſeine Schriften, ſeine Lehre. I. München 1910
— —, Platons Dialog Phaidros. Überſetzt, erläutert und mit einem ausführlichen Regiſter verſehen. Leipzig 1914.
Ritter, H., Geſchichte der Philoſophie alter Zeit. 3. Teil. Zweite verbeſſerte Auflage. Hamburg 1837.
Rolfes, E., Ariſtoteles Nikomachiſche Ethik. Überſetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen verſehen. Leipzig 1911.
Schanz, M., Beiträge zur vorſokratiſchen Philoſophie aus Plato. I. Heft: Die Sophiſten. Göttingen 1867.
Schindele, St., Die Ariſtoteliſche Ethik. Darlegung und Kritik ihrer Grundgedanken. Philoſ. Jahrb. XV. 1902. 121—139. 315—330. XVI. 1903. 149—162. 380—395.
Schleiermacher, Fr., Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Sämtliche Werke. 3. Abteilung. Zur Philoſophie. 1. Bd. Berlin 1846.
— —, Über die griechiſchen Scholien zur nik. Ethik des Ariſtoteles. Sämtliche Werke. 3. Abteilung. Zur Philoſophie. 2. Bd. Berlin 1838.
— —, Über die ethiſchen Werke des Ariſtoteles. Literariſcher Nachlaß Zur Philoſophie. 1. Bd. Berlin 1835.
— —, Plato, Der Staat. Überſetzt. Durchgeſehen und mit den Erläuterungen von J. H. v. Kirchmann in 3. Auflage herausgegeben von Th. Siegert. Leipzig 1907.
Schmidt, L., Die Ethik der alten Griechen. Berlin 1882.
Schneider, G., De causa finali Aristotelea. Berol. 1865.
— —, Das Prinzip des Maßes in der Platoniſchen Philoſophie. Gera 1878.
Seidel, Fr., Intellektualismus und Voluntarismus in der platoniſchen Ethik. Diſſ. Weida i Th. 1910.
Siebeck, H., Ariſtoteles. 3. Aufl. Stuttgart 1910.
Spengel, L., Über die unter dem Namen des Ariſtoteles erhaltenen Ethiſchen Schriften, vorgetragen in der Sitzung der philoſophiſch-philologiſchen Klaſſe der k. bayer. Ak. d. W. den 24. April 1841.
— —, Ariſtoteliſche Studien. I. Nikomachiſche Ethik. Abhandlungen der k. bayer. Ak. d. W. I. Kl. X. Bd. I. Abt. München 1864.
— —, Ariſtoteliſche Studien. II. Eudemiſche Ethik, Große Ethik, Politik. Abhandlungen der k. bayer. Ak. d. W. I. Kl, X. Bd. III. Abt. München 1865.

Staeudlin, C. Fr., Geſchichte der Moralphiloſophie. Hannover 1822.
Stewart, J. A., Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle. 2 Bde. Oxford 1892.
Teichmüller, G., Neue Studien zur Geſchichte der Begriffe. III. Heft. Die praktiſche Vernunft bei Ariſtoteles. Gotha 1879.
Thiel, E., Der ethiſche Gehalt des Gorgias. Diſſ. Breslau 1911.
Thomas v. Aquin, Kommentar zu den 10 Büchern der ariſtoteliſchen Ethik.
Trendelenburg, A., Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie. II. Berlin 1855.
Überweg, Fr., Das Ariſtoteliſche, Kantiſche und Herbartiſche Moralprinzip. Zeitſchr. f. Philoſ. u. philoſ. Kritik. N. F. 24. Bd. Halle 1854.
Überweg-Prächter, Grundriß der Geſchichte der Philoſophie des Altertums. 10. Aufl. Berlin 1909.
Walter, J., Die Lehre von der praktiſchen Vernunft in der griechiſchen Philoſophie. Jena 1874.
Wegner, Fr., Die Verdienſte der ariſtoteliſchen Ethik um das Prinzip der Perſönlichkeit. Diſſ. Jena 1895.
Wehrenpfennig, W., Die Verſchiedenheit der ethiſchen Prinzipien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe. Pr. Berlin 1856.
Werner, Ch., Aristote et l' idéalisme Platonicien. Paris 1910.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v., Platon. 2 Bde. Berlin 1919.
Wildauer, T., Die Pſychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Ariſtoteles. 1. Teil: Sokrates' Lehre vom Willen. Innsbruck 1877. 2. Teil: Platons Lehre vom Willen. Innsbruck 1879.
Willmann, O., Ariſtoteles als Pädagog und Didaktiker. Berlin 1909.
Wundt, M., Geſchichte der griechiſchen Ethik. 2 Bde. Leipzig 1908–1911.
— —, Der Intellektualismus in der griechiſchen Ethik. Leipzig 1907.
— —, Griechiſche Weltanſchauung. Leipzig 1910.
Zeller, E., Philoſophie der Griechen. II 2. 3. Aufl. Leipzig 1879.
— —, Zu Ariſtipp. Arch. f. Geſch. d. Philoſ. 1. Jahrg. 1888.
Ziegler, Th., Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881.

Namenregiſter.

Alexander Aphrod. 216
Anaxagoras 50. 262.
Antiphon 114.
Antiſthenes 302.
Anton, H. S. 274. 302.
Apelt, O. 23. 122. 155. 195. 213. 249. 290. 292. 312.
Archelaus 50.
Ariſtipp 290 f. 301.
Arleth, E. 8. 12. 14. 27. 335.
Arnim, H. von 230. 232 ff.
Aſpaſius 262. 293.

Barthélemy Saint—Hilaire, J. XI. 39. 200. 294.
Bendixen, J. 302.
Bieſe, Fr. VI. 324 f.
Billeter, G. 191.
Boehm, A. 316.
Braam, P. van 294.
Brandis, Chr. A. VI. 92. 184. 325.
Burnet, J. XII. 6 f. 32. 34. 44. 49. 144. 248. 250 f. 269 f. 300. 318.
Buſſe, A. 23.

Cyniker 157 f. 187. 205. 248. 293.
Cyrenaiker 248 f. 290. 293.

Demodokus 160.
Demokrit 49 f. 62.
Denis, J. 245.
Diels, H. 49 f. 145. 221. 262. 283.
Diogenes Laërt. 72. 174.
Doering, A. 325.
Dugas, L. 233. 235. 237. 240.
Dyroff, A. 23. 78. 280. 291.

Eberlein, L. 92. 200. 203 f. 335 f.
Elſer, K. 315.
Empedokles 23. 221. 224. 229. 236 f.
Eucken, R. 56. 92. 95. 182. 204. 243. 333.
Eudemus XII f. 16. 33. 46. 124 f. 208. 293 f. 301.
Eudoxus 7. 265 ff. 271 f. 275. 278 f. 282. 285 ff. 297 ff.

Farges, A. 329.
Ferber, J. 290.
Filkuka, L. 27.

Geyſer, J. 83. 336.
Gillet, M. 329.
Goedeckemeyer, A. 303.
Gomperz, H. 23. 46. 114. 312. 336.
—, Th. 7. 23. 33. 67. 155. 213. 325.
Grant, A. XII. 172. 248. 250. 294. 301.
Greenwood, L. H. G. 97. 321.
„Große Ethik“ 125 f. 208.

Haecker, F. 183.
Hardy, E. 50.
Hartenſtein, G. 92 94 f. 334 f.
Heath, T. L. 184.
Hegel 205.
Heinze, M. 21. 37 f.
Heliodorus 36.
Heraklit 145. 221. 283.
Hildebrand, H. 110. 127.
Humboldt, W. von 178 f.

Jaeger, W. W. 27. 302 ff. 326.
Jodl, Fr. 162. 320. 331. 335.
Iſokrates 62. 65.

Kalchreuter, H. 61 f. 66. 68. 184.
Kallikles 17. 20.
Kant V. XI. 66 f. 80 f. 131 f. 149. 152. 154. 178. 338 ff.
Kapp, E. XII. 326.
Kaſtil, A. 93. 130.
Kirchmann, J. H. von 152.
Kraus, O. 130.
Kriegbaum, S. 20.
Lafontaine, A. 248. 253. 268. 279. 292.
Laſſon, A. 327.
Leibniz 337.
Loening, R. XIV. 93 ff. 151. 335.
Luthardt, Chr. E. 161 f. 335.
Maier, Heinr. 21. 38. 158.
Makarewicz IX f.
Marſhall, Th. X f. 325. 335. 337.
Megariker 248. 293.
Meier, Matthias 307.
Melanchthon 337.
Meyer, Hans X. 23. 28. 38. 68. 72. 75. 119. 248 f. 268. 326. 329.
Michael Epheſ. 291.
Monſterberg-Muenckenau, S. von 294. 307.
Muehll, P. von der XII.
Ollé-Laprune, L. XI f. 245. 321. 329.
Panſch, Chr. 301.
Paulſen, Fr. 335.
Philolaus 49.
Piat, Cl. 321, 329.
Plato VII. X. 3. 10 ff. 19. 21 ff. (Weſen des Guten; äſthetiſcher u. metaphyſiſcher Zweckgedanke). 32. 39. 46 ff. (Tugendbegriff). 49. 51 ff. (Entſtehung der Tugend). 61. 62 ff. (μέτρον). 67 f. 78. 82. 109. 117 ff. (ἑκούσιον). 133. 142 ff. 146. 155. 164 f. (Intellektualismus). 169. 175 f. (Die Tugend als Harmonie). 181 ff. (Kardinaltugenden). 191 f. (σωφροσύνη). 193 (Freigebigkeit). 195 (μεγαλοπρέπεια). 205 f. (μεγαλοφροσύνη). 213 ff. (Gerechtigkeit). 218 ff. (Billigkeit). 225. 229 ff. (Freundſchaft). 240 f. 247 ff. (Lehre von der Luſt im „Philebus“). 258 ff. 264 ff. (Die Platoniker und Eudoxus). 282. 284 f. 287 ff. (Der ariſtoteliſche Luſtbegriff in ſeinem Verhältnis zum platoniſchen). 296 ff. 304 ff. (Die platoniſche Luſtauffaſſung und Ariſtoteles in der Rhetorik). 312. 331 f. 334 ff.
Pohlenz, M. 23. 155. 233.
Prantl, C. 94.
Protagoras 335 f.
Pythagoreer 23 f. 26. 58. 63 f. 216. 237. 269.
Ramſauer, G. 275.
Raſſow, H. XIII f. 13. 30. 248. 294.
Rée, Paul 39.
Ritter, Conſtantin 155. 191.
—, Heinrich. VI. 324.
Rolfes, E. 204.
Sawicki, Fr. 179.
Schiller 152. 179.
Schneider, G. 63.
Sokrates V. VII. 3. 17 ff. (Das höchſte Gut). 26. 37 ff. (Nützlichkeitsmoral). 44 ff. (Tugendbegriff). 49. 51. 59. 72 ff. (φρόνησις). 81 ff. 97. 109. 115 ff. (ἑκούσιον). 140 f. 153 ff. 162 ff. (Intellektualismus). 169 ff. 173 ff. (Das allgemeine Weſen der Tugend zuſammengefaßt). 177 f. 181. 185 f. 191 f. 193. 195. 205. 213. 230 ff. (Freundſchaft). 236 f. 240 f. 332.
Solon 34 ff.
Sophiſten 4. 11. 20 f. (Das höchſte Gut). 26 f. 38 f. 51. 60. 155. 248. 290 f. 293.
Spengel, L. XII ff. 293 f. 300 f.
Speuſipp 144. 248. 250. 300. 302.
Spranger, E. 179.

Stahr, A. 200. 251. 311.
Stewart, A. 12. 40. 170. 204f. 216. 248. 250f. 256. 258. 269. 275. 279. 295.
Stoa 187. 337.
Sufemihl, Fr. 275.
Teichmüller, G. 82.
Theognis 228.
Theophraft 262.
Thomas von Aquin 307f. 337.
Trendelenburg, A. V. 92. 95. 304. 325. 337. 340f.
Überweg, Fr. 240. 341.
Walter, J. 92. 94f.
Wehrenpfennig, W. 333.
Werner, Ch. 248. 274.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von 248. 272.
Wildauer, T. Vf. 12. 46. 78. 88. 115. 122. 127. 132f. 155. 164f. 174. 231. 253.
Willmann, O. 181. 205.
Wittmann, M. X. XIV. 142.
Wundt, M. 61. 175. 332.
Xenophon 3. 21.
Zeller, E. VI. 92f. 95. 122. 151. 183. 211. 218. 236. 248. 336.
Ziegler, Th. 93. 184. 245. 325.

Sachregiſter.

Affekt 5. 44. 52 f. 67. 100. 107. 109. 111. 113 f. 143 ff. 174. 176 ff. 184. 187. 223. 247. 256. 318. 330 f. 338.

ἀκρασία 159 ff. 162. 164. 170.

Altruismus 239 f.

Äſthetiſche Denkweiſe 21 ff. (Platoniſcher Zweckgedanke). 47 f. (Platoniſcher Tugendbegriff). 61 (μεσότης). 63 f. (μέτρον) 152 (καλοκἀγαθία). 158 (Ebenſo). 176 ff. (Ariſtoteliſcher Tugendbegriff). 191 (σωφροσύνη). 195 f. (μεγαλοπρέπεια). 213 f. (Platoniſcher Gerechtigkeitsbegriff). 242 f. (Ariſtoteliſches Tugendideal). 329 (Ariſtoteliſcher Pflichtgedanke).

Begierde 20. 26. 38. 45. 52 f. 100 f. 107. 109 ff. 113 f. 124 f. 131. 142. 147. 149. 157. 159. 161 f. 164 ff. 168. 170 ff. 179 f. 188 f. 230. 232. 238. 247. 252 ff. 273. 282 f. 297. 301. 308.

Billigkeit 217 ff.

Billigung, ſ. Lob.

βίος θεωρητικός als höchſtes Gut 10 f. 27. 314 ff.

βούλησις 101 f. 117. 124 f.

Determinismus (ſokratiſcher) 128. 133. 141.

Dianoëtiſche Tugenden 41. 51 ff. (Plato). 77 ff. 91. 183.

δόξα 82 (Plato). 104. 133 (Plato). 164 f. (Plato). 170.

δοξαστικόν 82.

ἐγκράτεια XIII. 156 ff. 162. 180 190 f. 324. 327.

Egoismus, ſ. Selbſtliebe.

Ehre 8 ff. 196 ff. 210.

Ehrgefühl 196 ff. 204.

ἑκούσιον, ſ. Freiwilligkeit.

ἕξις 47. 53. 73. f. 143 ff. 153. 159. 161 f.

ἐπιεικές, ſ. Billigkeit.

ἔρως (platoniſcher) 229 ff.

Erziehung 6. 52. 54. 121. 144. 146. 189. 265.

Eudämonismus (ſokratiſcher) 18 ff. (Das höchſte Gut) 70 ff. (φρόνησις). 88 ff. (Nachwirkungen bei Ariſtoteles). 115 ff. (ἑκούσιον). 129 ff. (Eudämonismus und Willensfreiheit). 134 ff. (Spuren des ſokratiſchen Eudämonismus bei Ariſtoteles). 149 ff. (Eudämoniſtiſche Färbung des ariſtoteliſchen Tugendbegriffs). 181 f. 231. 275. 280. 338 ff.

εὐπραξία 39 f. 84.

ἐφ' ἡμῖν 102. 104 ff. 123 ff. 127. 136. 140.

ἦθος 47. 53. 159.

Formalismus 23. 66. f. 338 f. 341.

Freigebigkeit 31. 41. 65. 184. 192 ff. 197. 209. 319.

Freiwilligkeit 97 ff. 174.

Freundſchaft 32. 220 ff. 324.

Gebot, ſ. Geſetz.
Gefühl 44. 67. 105. 143 ff. 174. 176 ff. 188. 247 ff.
Gefühlsmoral 178 f. 265. 330 f.
Geiz 65. 192.
Gerechtigkeit XIII. 31. 53. 62. 72. 74. 78. 184. 208 ff. 225. 234. 266. 269. 316. 319.
Geſetz 2. 22. 38. 48. 54. 105. 151. 177. 217 f. 311.
Geſinnung 35. 52 f. 71. 75 ff. 89. 91ff. 95 f. 143 ff. 153 ff. 156. 159 ff. 165 f. 180. 185 f. 188. 192 ff. 200 f. 203 f. 208. 223 f. 226. 229. 237 f. 241 f. 324. 331. 337.
Gewiſſen 60. 77.
Gewöhnung 50 ff. 143 ff. 153 ff. 165. 180.
Glückſeligkeit 1 f. 6 ff. 14 ff. 17 ff. (Sokrates). 20 f. (Sophiſtik). 21 ff. (Plato). 24 ff. 27 ff. (Glückſeligkeit und Tugend). 70 f. 148 ff. 175. 181. 227. 244. 246 ff. (Glückſeligkeit und Luſt.) 264 ff. (Ebenſo). 307. 308 ff. (Zuſammenfaſſung). 314 ff. (Intellektualiſtiſcher Glückſeligkeitsbegriff). 323 ff.
Gott 23. 27. 32 f. 142. 231 f. 312. 318 f. 335.
Gut, höchſtes, ſ. Glückſeligkeit.
Güter, 3. 8. 12 f. 18 f. 28. 32. 36. 69 ff. 187. 196. 198. 210. 220. 227. 234. 237 ff. 269. 324 f.
Gut, Weſen des ſittlich Guten 14 ff. (Das ſittlich Gute als Erfüllung einer höchſten Aufgabe). 43 ff. (Das ſittlich Gute als das Vernunftgemäße). 55 ff. (Das ſittlich Gute als rechte Mitte). 69 ff. (Das ſittlich Gute als Gegenſtand der vernünftigen Einſicht). — (Das ſittlich Gute als das Seinſollende, ſ. Sollen.)
Griechiſche Ethik 1 ff.
Hedonismus 11. 29. 37. 249 f. 266 f. 271 f. 274 f. 278 ff. 282. 285 ff. 290 f. (Ariſtipp und Eudoxus). 293. 310 f. 332. 339.
Hochherzigkeit 194 ff. 197.
Humanismus 178 f.
Idealismus (ethiſcher) 11 ff. 26 f. 68. 181. 338 ff.
Idee des Guten (platoniſche) 11 ff. 25. 234. 291.
Intellektualismus 44 ff. (Weſen der Tugend). 52 (Lehrbarkeit der Tugend). 73 (φρόνησις bei Sokrates). 77. 91. 133 f. (Intellektualismus in der ariſtoteliſchen Freiheitsidee). 137. 143. 153. 155 f. 163 ff. (Der ſokratiſche Intellektualismus durch Ariſtoteles in das volle Gegenteil verkehrt). 169 ff. (Nachwirkungen des ſokratiſchen Intellektualismus). 173 f. 177 f. (Intellektualiſtiſches Gepräge des ariſtoteliſchen Tugendbegriffs). 180 ff. 192. 241. 315 ff. (Intellektualiſtiſcher Glückſeligkeitsbegriff). 320 f.
„Ironie“ (ſokratiſche) 205.
καλοκἀγαθία 152. 158.
Kardinaltugenden 78. 183 f. 192. 195.
Laſter 45. 53. 104 ff. (Das Laſter als Werk der Freiheit.) 159 ff. (Das Laſter als bleibende Geſinnung). 170.
Leidenſchaft 160. 168 ff. 185. 207. 238.
Liebe 221 f. 224 f. 226. 229 f. 233 f. 236. 239.
Lob 58. 97 ff. 105 ff. 130. 134. 141. 177. 238. 330.
Lohn 97. 188.
Luſt 8 ff. 18 ff. 28 f. 36 ff. 40 f. 44. 111 ff. (ἑκούσιον). 133. 144 ff. (Die Luſt als ſittliches Motiv). 176. 187 ff. 227. 238. 246 ff. („Philebus“; die

Luſt als Begierde und als Befriedigung, als Bewegung und als Ruhe). 264 ff. (Die Luſtlehre der Platoniker gegenüber Eudoxus). 275 ff. (Luſtbegriff des Ariſtoteles). 284 ff. (Der ariſtoteliſche Luſtbegriff in ſeinem Verhältnis zu den Platonikern und zu Eudoxus). 293 ff. Kein Widerſpruch zwiſchen den beiden Abhandlungen über die Luſt). 296 ff. (Die zweite Abhandlung als Fortſetzung der erſteren). 304 ff. (Rein pſychologiſche Auffaſſung der Luſt in der Rhetorik). 323 ff. 338.

Mäßigkeit 53. 57. 62. 65. 74. 78. 209. 248. 252. S. *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια*.

Mathematiſche Denkweiſe 23 f. (Platoniſcher Zweckbegriff). 26. 211 f. (Ariſtoteliſcher Gerechtigkeitsbegriff). 216.

μεγαλοπρέπεια, ſ. Hochherzigkeit.

μεγαλοψυχία 196 ff.

μεσότης 56 ff. 148 f 181. 184. 189. 192 ff. 197. 199. 206 f. 210. 242. 265. 334 ff.

Metaphyſiſche Denkweiſe 24 (Zweckbegriff). 26 f. 68 (*μεσότης*). 176 (Tugendbegriff). 182. 255 (Luſtbegriff). 331.

Mißbilligung, ſ. Tadel.

Natur und Sittlichkeit 14 ff. 24 ff. 43 f. 47 f. 60. 74 f. 87. 139 f. 173 ff.

Naturalismus (ſophiſtiſcher) 20 f. 27. 37.

Neigung 57 f. 75. 87. 89. 111 f. 132. 152. 157 f. 162. 177. 179.

Norm der Sittlichkeit 48. 55 ff. (*ὀρθὸς λόγος, μεσότης*). 74 f. 86. 88. 109. 176 f. 179. 334 f.

Nützlichkeitsmoral (ſokratiſche) 37 ff. 45 f. 84 f. 236.

Optimismus 244.

ὀρθὸς λόγος 55 ff. 176. 181. 327. 333 f.

Perſönlichkeit 36. 44 f. 48. 52. 61. 66. 73. 143. 153. 162. 173. 180. 182. 223. 239 f. 320 f. 331.

Pflicht 37 (Sokrates). 39. 73. 91. 100. 130 ff. (Pflicht und Willensfreiheit). 152. 158. 162. 177. 185 f. 192. 194 f. 241 ff. 328 ff. (Spezieller Charakter des ariſtoteliſchen Pflichtgedankens). 338.

ποίησις 81. 84.

Poſitivismus (ethiſcher) 4. 60.

Praktiſche Vernunft 41 f. 79 ff. (*φρόνησις*).

πρᾶξις 81.

προαίρεσις, ſ. Willensfreiheit.

Pſychologiſche Denkweiſe 192 (Platoniſche Tugendeinteilung). 214 (Platoniſcher Gerechtigkeitsbegriff). 255 f. (Platoniſcher Luſtbegriff). 331 (Ariſtoteliſche Analyſe der Tugend).

Reichtum 3. 8 ff. 32. 72. 194 f. 197 f. 210. 220. 272 ff.

Religion 27. 182 f. 194 ff.

Reue 99 f. 119. 160.

Rigorismus 152. 178. 264. 279. 293. 297. 332. 338. 340.

Romantik 187 f.

Sanftmut 58. 206 f. 209.

Schamhaftigkeit 207 f.

Schuld 105 f. 108. 114. 116. 121 f. 138. 140. 142.

Selbſtgenügſamkeit 8. 227. 316 f. 322.

Selbſtliebe 202. 236 ff. 339 f.

Sollen 39. 73. 84 f. 91 f. 130 ff. (Sollen und Willensfreiheit). 138. 141. 151. 192. 194 f. 241 f. 328 f. (Sollen und höchſte Lebensaufgabe). 338. *σωφροσύνη* 144. 156 ff. 183 f. 188 ff. 209. 213 f. 240 f. 266. 319. 322.

Spiel 309 ff.
Staat 5 ff. 41. 47. 54. 105. 208 f. 213 ff. 220. 226. 317.
Strafe 97. 105 ff. 114. 118 ff.
Tadel 58. 97 ff. 105 ff. 121. 130. 134. 141. 177. 207. 238. 262. 330.
Tapferkeit 3. 53. 56 f. 62. 65. 72. 74. 78. 144. 183 ff. 240 f. 243. 269. 319.
τέλειον 8. 271 f. 285 ff. 299. 306.
Teleologiſche Denkweiſe 7 f. 14 ff. 30. 39 f. 43. 66. 68. 173 f. 176 f. 181 f. 203. 267 f. 275. 280. 312 f. 323. 327 f. 335. 338 f. 341.
Tugend 1 ff. 21. 28 ff. (Tugend und Glückſeligkeit). 43 ff. (Weſen der Tugend). 49 ff. (Entſtehung der Tugend; Lehrbarkeit der Tugend). 55 ff. (Die „richtige Einſicht" als Norm der Tugend). 69 ff. (Das ſittliche Bewußtſein als φρόνησις). 97 ff. (Tugend und Willensfreiheit). 143 ff. (Die Tugend als bleibende Willensrichtung. Affekte und Gefühle). 173 ff. (Allgemeine Charakteriſtik des ariſtoteliſchen Tugendbegriffs). 183 ff. (Spezielle Tugendlehre). 246 f. 269. 308 ff. (Noch einmal Tugend und Glückſeligkeit). 323 ff.
Überlegung 69 ff. (φρόνησις). 80. 85. 103 f. 107. (Überlegung und freie Entſchließung). 119. 129 f. 133 ff. 137. 141 f. 241.
Übung, ſ. Gewöhnung.
Unterlaſſung 105 f. 127 f. 138.
Utilitarismus, ſ. Nützlichkeitsmoral.
Verantwortlichkeit 110 ff. 116. 118 ff. 130. 138 ff.
Verſchwendung 65. 192.
Vollkommenheit 7. 11. 15 f. 19 ff. 24 ff. 30 f. 39. 42 ff 57. 68. 173 ff. 180 ff. 230 f. 233. 235 f. 244. 258. 268. 292. 306. 314 ff. 323. 327 f. 332.
Wahrhaftigkeit 199. 205. 265.
Weisheit 28 41. 183. 231. 316 f.
Willensfreiheit XIV. 80. 101 ff. 174. 176 f. 181. 330. 338.
Wiſſen als höchſtes Gut, ſ. βίος θεωρητικός.
φρόνησις XIII. 45. 69 ff. (φρόνησις und Tugend). 136 ff. (φρόνησις und Willensfreiheit). 176. 181. 183. 289. 327. 333.
φύσις und νόμος 49 f.
Zorn 58. 119. 145. 171 ff. 185. 206 f.
Zurechnung 107 ff. 116. 118 ff. 130 f. 137 ff. 141. 177. 330. 338.

Die Erde und ihre Geschichte

Von **P. Rudolf Handmann** S. J., Professor und Kustos in Linz a. D., Freinberg, und **Dr. Sebastian Killermann,** Hochschulprof. am K. Lyzeum in Regensburg. Mit 1543 Illustr., Karten u. Farbenbildern. gr. Lex. 8°. (1144 S.) Preis brosch. M. 40.—. In hocheleganten Original-Einband M. 50.—.

Allgemeine Gesetze der Natur

Von **P. Rud. Handmann** S. J., Professor und Kustos in Linz a. D., **Prälat Dr. Jos. Pohle,** o. ö. Professor an der Universität in Breslau, **Dr. Anton Weber,** Hochschulprof. am K. Lyzeum in Dillingen. Mit 686 Illustrationen und 25 Kunstbeil. u. Farbendruckbildern. gr. Lex. 8°. (XVI, 810 S.) Broschiert M. 32.—. In hocheleg. Orig.-Einband M. 37.—.

Band I/II von: Das Buch der Natur.

Entwurf einer kosmologischen Theodicee nach Fr. Lorinsers Grundlage v. **P. Herm. Muckermann, S. J., P. Rudolf Handmann, S. J., Dr. Sebastian Killermann, P. Erich Wasmann, S. J., Prälat Dr. Joseph Pohle, Dr. Anton Weber.**

Der zweite Band reiht sich seinem Vorgänger würdig an. Es gibt kein zweites Werk dieser Art. Namentlich die mystische Betrachtung der Natur, der Berge und Seen ist bewunderungswürdig. „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist", heißt es im „Faust". Aber hier ist das Ideal erreicht. Dem geistigen Auge des Sehers öffnet sich auch „das Ding an sich", d. h. die Idee, welche der Weltschöpfer vor der Erschaffung von allem hatte. Wer Freude an der Natur haben will, der kaufe sich das herrliche, schön ausgestattete Werk, das eine Zierde jeder Bibliothek ist!
Konstanz i. B. Dr. A. Grävell.

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg.

192.41
W 786

29144

WITTMANN, MICHAEL

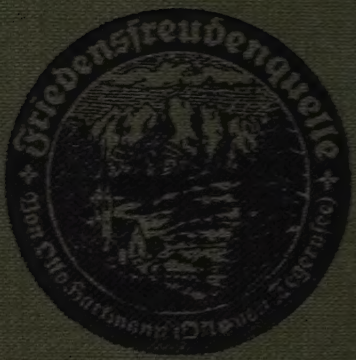
AUTHOR

Die Ethik des Aristoteles

TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

29144


Friedensfreudenquelle